متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

۲

جهان بینی توحیدی

مقدمه‌ای بر

جهان بینی اسلامی

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ بیست و دوم

کتاب **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** که شامل شش مجلد می‌باشد آخرین اثر قلمی شهید آیت‌الله مطهری است. این کتاب در واقع یک دوره اصول عقاید اسلامی است و مطالعه آن برای عارف و عامی سودمند و فرح‌زاست. در اصل، این کتاب شامل هفت مجلد بوده که استاد شهید فرصت نگارش جلد ششم آن یعنی **امامت و رهبری** را پیدا نکردند و به دست منافقان کوردل به شهادت رسیدند و البته مباحث «امامت» آن شهید در انجمن اسلامی پزشکان پس از شهادت آن بزرگمرد علم و ایمان و مجاهدت، با نوشته دیگری از آن شهید در این باب به عنوان پیشگفتار، به صورت مستقل تحت عنوان «امامت و رهبری» توسط «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری» منتشر شد.

مجلدات کتاب **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** عبارتند از: انسان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی.

این مجموعه برای همه اقشار به ویژه دانشجویان و طلاب علوم دینی مفید و حاوی نکات بدیع و جالب توجه است. نثر روان و شیوای آن نیز به جاذبه این کتاب افزوده است، همچنان که

استحکام و اتقان مطالب کتاب که توسط یک اسلام شناس مسلّم به رشته تحریر در آمده است از امتیازات این کتاب است.

استقبال کم‌نظیر از این مجموعه ـ که تعداد چاپ آن بهترین گواه بر آن است ـ حاکی از آن است که امتیازات و ویژگیهای این کتاب برای مردم شریف ایران و سایر بلاد اسلامی حتی غیر اسلامی (از راه ترجمه آن) محسوس و ملموس است. چاپ اول آن به سال ۱۳۵۷ باز می‌گردد و از آن زمان تا کنون به شکل چند جلدی یا «مجموعه آثار ۲» بارها تجدید چاپ شده است.

مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی نظام هماهنگ تفکر اسلامی را به مطالعه کننده ارائه می‌دهد و قوّت فکر اسلامی را در قیاس با مکاتب بشری آشکار می‌سازد.

جهان‌بینی توحیدی که جلد دوم این مجموعه است، برای آن که از ظاهری آراسته‌تر برخوردار باشد، از نظر علامت‌گذاری و غیره بازبینی و از نو حروفچینی شد و طرح جلد آن نیز تغییر کرد. امید است مورد پسند علاقه‌مندان آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی‌مقام و آن حاصل عمر و پاره تن امام خمینی (ره) قرار گیرد.

خرداد ۱۳۸۵ برابر با جمادی الاولی ۱۴۲۷

۱ جهان بینی

یک مسلک و یک فلسفهٔ زندگی خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی دربارهٔ هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است.

نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب دربارهٔ جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیرساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود. این زیرساز و تکیه گاه اصطلاحاً «جهان‌بینی» نامیده می‌شود.

همهٔ دینها و آیینها و همهٔ مکتبها و فلسفه‌های اجتماعی متکی بر نوعی جهان‌بینی بوده است. هدفهایی که یک مکتب عرضه می‌دارد و به تعقیب آنها دعوت می‌کند و راه و روش‌هایی که تعیین می‌کند و باید و نبایدهایی که انشاء می‌کند و مسئولیتهایی که به وجود می‌آورد، همه به منزلهٔ نتایج لازم و ضروری جهان‌بینی‌ای است که عرضه داشته است.

حکما حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و حکمت نظری. «حکمت نظری» دریافت هستی است آنچنان که هست، و «حکمت عملی» دریافت خط مشی زندگی است آنچنان که باید. اینچنین

«باید»ها نتیجهٔ منطقی آنچنان «هست»هاست، بالاخص آنچنان «هست»هایی که فلسفهٔ اولیٰ و حکمت مابعدالطبیعی عهده‌دار بیان آنهاست.

جهانْ احساسی و جهان‌شناسی

بدیهی است که از کلمهٔ «جهان‌بینی» که مادهٔ دیدن در آن به کار رفته است نباید به اشتباه بیفتیم و جهان‌بینی را به معنی «جهان احساسی» تلقی کنیم. جهان‌بینی به معنی جهان‌شناسی است و به مسئلهٔ معروف «شناخت» مربوط می‌شود. شناخت از مختصات انسان است، برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است؛ لهذا جهان‌شناسی نیز از مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد.

بسیاری از حیوانات از نظر جهان احساسی از انسان پیشرفته‌ترند، یا از نظر اینکه مجهز به بعضی حواس‌اند که انسان فاقد آن حس است آنچنان که گفته می‌شود برخی پرندگان از نوعی حس رادار برخوردارند، و یا در حواس مشترک با انسان از انسان بسی حساس‌ترند آنچنان که در باصرهٔ عقاب، شامهٔ سگ یا مورچه و سامعهٔ موش گفته می‌شود. برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان یعنی نوعی بینش عمیق دربارهٔ جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‌کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‌کند.

شناخت چیست؟ چه رابطه‌ای است میان احساس و شناخت؟ چه عناصری غیر از عناصر احساسی در شناخت وارد می‌شوند؟ آن عناصر از کجا و چگونه وارد ذهن می‌شوند؟ مکانیسم عمل شناخت چیست؟ معیار شناخت صحیح از شناخت غلط چیست؟...

اینها یک سلسله مسائلی است که رساله‌ای مستقل را تشکیل

می‌دهد[1] و ما فعلاً نمی‌توانیم وارد بحث آنها بشویم. آنچه مسلّم است این است که احساس یک چیز غیر از شناخت آن است. یک صحنه را، یک نمایش را همهٔ کسان می‌بینند و یکسان می‌بینند، اما فقط افراد معدودی آن را تفسیر می‌کنند و احیاناً مختلف تفسیر می‌کنند.

انواع جهان‌بینی

جهان‌بینی یا جهان‌شناسی، به عبارت دیگر تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه گونه است یعنی از سه منبع ممکن است الهام شود: علم، فلسفه، دین. پس جهان‌بینی سه گونه است: علمی، فلسفی، مذهبی.

جهان‌بینی علمی

اکنون ببینیم علم چگونه و در چه حدودی به ما بینایی و بینش می‌دهد. علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک عالم برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه‌ای نقش می‌بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار مورد آزمایش قرار می‌دهد. اگر آزمایشْ آن را تأیید کرد به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می‌شود و تا فرضیه‌ای دیگر جامع‌تر که آزمونها بهتر آن را تأیید کند پدید نیامده است آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است و به محض وارد شدن فرضیه‌ای جامع‌تر میدان را برای او خالی می‌کند.

علم به این طریق به کشف علتها و کشف آثار و معلولها می‌پردازد؛ با آزمایش عملی، علت چیزی و یا اثر و معلول چیزی را کشف می‌کند و باز به سراغ علت آن علت و معلول آن معلول می‌رود و تا حد ممکن به

۱. اولین رسالهٔ درسهایی از معارف قرآن در حوزهٔ علمیهٔ قم دربارهٔ «شناخت در قرآن» است که مسائل شناخت در آن مطرح است. ان‌شاءالله بزودی منتشر می‌شود.

کشف خود ادامه می‌دهد.

کار علم از آن جهت که بر آزمون عملی مبتنی است، مزایایی دارد و نارساییهایی. بزرگترین مزیت کشفیات علمی این است که دقیق و جزئی و مشخص است. علم قادر است که دربارهٔ یک موجود جزئی هزاران اطلاع به انسان بدهد؛ از یک برگ درخت دفتری از معرفت بسازد. دیگر اینکه چون قوانین خاص هر موجود را به بشر می‌شناساند، راه تصرف و تسلط بشر بر آن موجود را به او می‌نمایاند و از این راه، صنعت و تکنیک را به وجود می‌آورد.

اما علم به موازات اینکه دقیق و مشخص و جزئی است و دربارهٔ هر امر جزئی قادر است هزاران مسئله بیاموزاند، دایره‌اش محدود است. محدود است به چه؟ به آزمون. تا آن حد پیش می‌رود که عملاً بتواند آن را تحت آزمایش درآورد. اما مگر می‌توان همهٔ هستی را و همهٔ جنبه‌های هستی را در بند آزمون درآورد؟ علم مثلاً در تعقیب علتها و سببها و یا در تعقیب معلولها و اثرها عملاً تا حد معینی پیش می‌رود و بعد به «نمی‌دانم» می‌رسد. علم مانند نورافکن قوی در یک ظلمت یلدایی است که محدوده‌ای معین را روشن می‌کند بدون اینکه از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد. آیا اینکه جهان آغازی و فرجامی دارد یا از هر دو طرف بی‌نهایت است قابل آزمایش است، یا عالِم وقتی که به این نقطه می‌رسد، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر شهپر فلسفه می‌نشیند و اظهار نظر می‌کند؟

از نظر علم، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است، نه اولش معلوم است نه آخرش. این است که جهان‌بینی علمی، جزءشناسی است نه کل‌شناسی. علم، ما را به وضع برخی اجزاء جهان آشنا می‌کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان. جهان‌بینی علمی علما مانند فیل‌شناسی مردمی است که در تاریکی فیل را لمس می‌کردند؛ آن که گوش فیل را لمس کرده بود فیل را به شکل بادبزن و آن که پای فیل را

لمس کرده بود آن را به شکل ستون و آن که پشتش را لمس کرده بود آن را به شکل تخت می‌پنداشت.

نارسایی دیگر جهان‌بینی علمی از نظر تکیه‌گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علم از جنبهٔ نظری، یعنی از جنبهٔ ارائهٔ واقعیت آنچنان که هست و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهرهٔ جهان از یک دیدگاه علمی روز به روز تغییر می‌کند، زیرا علم بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهی اوّلیِ عقلی. فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد. به همین جهت جهان‌بینی علمی یک جهان‌بینی متزلزل و بی‌ثبات است و نمی‌تواند پایگاه ایمان واقع شود. ایمان پایگاه و تکیه‌گاهی محکم‌تر و تزلزل‌ناپذیرتر، بلکه تکیه‌گاهی که رنگ جاودانگی داشته باشد می‌طلبد.

جهان‌بینی علمی به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه ناخواه برای ایدئولوژی پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است، از قبیل: جهان از کجا آمده است؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی، اول و آخر دارد یا ندارد؟ از نظر مکانی چطور؟ آیا هستی در مجموع خود صحیح است یا غلط؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا بر جهان سنتهای ضروری و لایتغیر حاکم است یا هیچ سنت غیرقابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و باشعور است یا مرده و بی‌شعور، و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیا موجود معدوم می‌شود؟ آیا معدوم موجود می‌شود؟ آیا اعادهٔ معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عیناً مو به مو ـ هرچند پس از میلیاردها سال ـ قابل تکرار است (نظریهٔ دور و کور)؟ آیا به راستی وحدت حاکم است یا کثرت؟ آیا جهان تقسیم می‌شود به مادی و

غیرمادی، و جهان مادی بخشی کوچک از مجموع جهان است؟ آیا جهان، هدایت‌شده و بیناست یا کور و نابینا؟ آیا جهان با انسان در حال داد و ستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس‌العملی نیک و بد دارد؟ آیا پس از این حیات فانی یک حیات باقی وجود دارد؟ و امثال این پرسشها.

علم در پاسخ همهٔ این پرسشها به «نمی‌دانم» می‌رسد، زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علم به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از تصویر کلی جهان ناتوان است. با یک تمثیل مطلب را توضیح می‌دهیم:

ممکن است فردی دربارهٔ تهران اطلاعات منطقه‌ای و محلی داشته باشد، مثلاً جنوب تهران یا قسمتی از آن را دقیقاً و مشخص بشناسد به طوری که بتواند از حافظهٔ خودْ خیابانها و کوچه‌ها و حتی خانه‌های آن منطقه را رسم کند؛ دیگری منطقهٔ دیگر را، سومی و چهارمی و پنجمی مناطق دیگر را به همین ترتیب بشناسند، به طوری که اگر اطلاعات همهٔ آنها را جمع‌آوری نماییم نسبت به جزءِ جزءِ تهران اطلاع کافی به دست می‌آوریم. ولی آیا اگر تهران را این‌گونه شناختیم، تهران را از هر جهت شناخته‌ایم؟ آیا می‌توانیم به این وسیله یک تصویر کلی از تهران به دست آوریم که مثلاً آیا تهران در مجموع خود چه شکلی دارد؟ آیا به شکل دایره است، مربع است، به شکل برگ درخت است؟ برگ کدام درخت؟ منطقه‌ها با یکدیگر چه روابطی دارند؟ خطوط اتوبوسرانی که چند منطقه را به یکدیگر متصل می‌کند چه خطوطی است؟ آیا تهران در مجموع خود شهری زشت است یا زیبا؟ البته خیر.

اگر بخواهیم اطلاعاتی در این زمینه پیدا کنیم، اگر مثلاً بخواهیم بفهمیم شکل تهران چه شکلی است، آیا زشت است یا زیبا، سوار هواپیما می‌شویم و از بالا با یک دید کلی همهٔ شهر را می‌بینیم.

این است که علم از پاسخ به اساسی‌ترین مسائلی که برای

جهان‌بینی لازم است، یعنی برداشتهای کلی دربارهٔ مجموع و اندام جهان، ناتوان است.

از همهٔ اینها گذشته، ارزش جهان‌بینی علمی، ارزش عملی و فنی است نه نظری. آنچه می‌تواند تکیه‌گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد ارزش نظری است نه عملی. ارزش نظری علم در این است که واقعیت جهان همان‌گونه باشد که علم در آیینهٔ خود ارائه می‌دهد. ارزش عملی و فنی آن این است که علم خواه آنکه واقعیت‌نما باشد و یا نباشد، در عمل به انسان توانایی ببخشد و مثمرثمر بوده باشد. صنعت و تکنیک امروز نمایشگر ارزش عملی و فنی علم است.

از شگفتیهای علم در جهان امروز این است که به موازات اینکه بر ارزش فنی و عملی‌اش افزوده شده، از ارزش نظری آن کاسته شده است. آنان که دستی از دور بر آتش دارند گمان می‌برند که پیشرفت علم از جهت روشنگری ضمیر بشر و ایجاد ایمان و اطمینان نسبت به واقعیت ـ که همان‌گونه است که علم ارائه می‌دهد ـ به موازات پیشرفتهای عملی‌ای است که انکارناپذیر است؛ در صورتی که امر کاملاً برعکس است[1].

از آنچه گفتیم روشن شد که ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان‌بینی است که اولاً به مسائل اساسی جهان‌شناسی ـ که به کل جهان مربوط می‌شود نه به جزء خاص ـ پاسخ دهد؛ ثانیاً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد نه یک شناسایی موقت و زودگذر؛ ثالثاً آنچه ارائه می‌دهد ارزش نظری و واقعیت‌نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی؛ و روشن شد که جهان‌بینی علمی با همهٔ مزایایی که از جهاتی دیگر

۱. طالبان را به کتاب **جهان‌بینی علمی** اثر برتراند راسل فصل مربوط به «محدودیتهای روش علمی» که عنوان محترمانه‌ای است برای نفی ارزش نظری علم، ارجاع می‌دهیم.

دارد فاقد نیازهای سه گانهٔ بالاست.

جهان‌بینی فلسفی

هرچند جهان‌بینی فلسفی دقت و مشخص بودن جهان‌بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیرقابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند و ثانیاً عام و دربرگیرنده‌اند (در اصطلاح فلسفی از احکام موجود بما هو موجودند) طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهان‌بینی علمی دیده می‌شود، در جهان‌بینی فلسفی نیست، و هم محدودیت جهان‌بینی علمی را ندارد.

جهان‌بینی فلسفی پاسخگو به همان مسائلی است که تکیه گاههای ایدئولوژیها هستند. تفکر فلسفی چهره و قیافهٔ جهان را در کل خود مشخص می‌کند.

جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی، هر دو مقدمهٔ عمل‌اند، ولی به دو صورت مختلف. جهان‌بینی علمی به این صورت مقدمهٔ عمل است که به انسان قدرت و توانایی «تغییر» و «تصرف» در طبیعت می‌دهد و او را بر طبیعت تسلط می‌بخشد که طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام نماید؛ اما جهان‌بینی فلسفی به این صورت مقدمهٔ عمل و مؤثر در عمل است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می‌کند. جهان‌بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس‌العمل انسان در برابر جهان مؤثر است؛ موضع انسان را دربارهٔ جهان معین می‌کند؛ نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد؛ به انسان ایده می‌دهد یا ایدهٔ او را از او می‌گیرد؛ به حیات او معنی می‌دهد یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند. این است که می‌گوییم علم قادر نیست به انسان نوعی جهان‌بینی بدهد که پایه و مبنای یک ایدئولوژی قرار گیرد، ولی فلسفه

می‌تواند.

جهان‌بینی مذهبی

اگر هرگونه اظهار نظر کلی دربارهٔ هستی و جهان را جهان‌بینی فلسفی بدانیم ـ قطع‌نظر از اینکه مبدأ آن جهان‌بینی چیست، قیاس و برهان و استدلال است یا تلقی وحی از جهان غیب ـ باید جهان‌بینی مذهبی را یک نوع از جهان‌بینی فلسفی بدانیم. جهان‌بینی مذهبی و جهان‌بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند، برخلاف جهان‌بینی علمی.

ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی مذهبی با جهان‌شناسی فلسفی دو نوع است.

در برخی مذاهب مانند اسلامْ جهان‌شناسی مذهبی در متن مذهب رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است؛ بر مسائلی که عرضه شده است، با تکیه بر عقل استدلال و اقامهٔ برهان شده است؛ از این رو جهان‌بینی اسلامی در عین حال یک جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است.

از مزایای جهان‌بینی مذهبی ـ علاوه بر دو مزیت جهان‌بینی فلسفی: ثبات و جاودانگی، و دیگر عموم و شمول ـ که جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی محض فاقد آن است، قداست بخشیدن به اصول جهان‌بینی است.

و با توجه به اینکه یک ایدئولوژی، ایمان می‌طلبد و جذب شدن ایمان به یک مکتب، علاوه بر اعتقاد به جاودانگی و تغییرناپذیری اصول ـ که مخصوصاً جهان‌بینی علمی فاقد آن است ـ مستلزم حرمتی است در حد قداست، روشن می‌شود که یک جهان‌بینی آنگاه تکیه‌گاه یک ایدئولوژی و پایهٔ ایمان قرار می‌گیرد که رنگ و صبغهٔ مذهبی داشته باشد.

از مجموع بیانات گذشته نتیجه می‌شود که یک جهان‌بینی آنگاه می‌تواند تکیه‌گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد که استحکام و وسعت تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد.

معیار خوبی جهان‌بینی

جهان‌بینی خوب و عالی آن است که:

اولاً قابل اثبات و استدلال باشد؛ به عبارت دیگر از ناحیهٔ عقل و منطق حمایت شود.

ثانیاً به حیات و زندگی معنی بدهد؛ اندیشهٔ لغو و بیهوده بودن زندگی را و اینکه همهٔ راهها به پوچی و هیچی منتهی می‌شود، از ذهنها خارج سازد.

ثالثاً آرمان‌ساز و شوق‌انگیز و آرزوخیز باشد.

رابعاً قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی داشته باشد.

خامساً تعهدآور و مسئولیت‌ساز باشد.

منطقی بودن یک جهان‌بینی زمینهٔ پذیرش عقلی آن را فراهم می‌سازد و آن را در اندیشه‌ها قابل قبول می‌کند؛ ابهامها و تاریکیهایی را که در عمل مانع بزرگی است برطرف می‌سازد.

آرمان‌ساز بودن جهان‌بینی یک مکتب، جاذبه و قدرت کشش به آن می‌دهد و به آن حرارت و نیرو می‌بخشد.

تقدس بخشیدن یک جهان‌بینی به هدفهای مکتب، سبب می‌گردد که افراد به سهولت در راه هدفهای مکتب فداکاری و از خودگذشتگی به خرج دهند. تا یک مکتب نتواند به هدفهای خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری و گذشت نسبت به هدفهای مکتب به وجود نیاورد، آن مکتب ضمانت اجرایی ندارد.

تعهدآوری و مسئولیت‌سازی یک جهان‌بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر متعهد می‌کند و مسئول خویش و جامعه قرار می‌دهد.

جهان‌بینی توحیدی

همهٔ آن خصائص و خصلتها که لازمهٔ یک جهان‌بینی خوب است، در جهان‌بینی توحیدی جمع است. تنها جهان‌بینی توحیدی است که می‌تواند همهٔ آن خصائص را داشته باشد.

جهان‌بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیّت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایستهٔ آنها استوار است. جهان‌بینی توحیدی یعنی جهانْ «یک قطبی» و «تک‌محوری» است. جهان‌بینی توحیدی یعنی جهانْ ماهیت «از اویی» (اِنّا لِلّه) و «به سوی اویی» (اِنّا اِلَیْهِ راجِعون[1]) دارد؛ موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند؛ آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست؛ جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیّه» نامیده می‌شود اداره می‌شود؛ انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعهٔ خویش است؛ جهانْ مدرسهٔ انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد.

جهان‌بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می‌شود. در هر ذره از ذرات جهان دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت پروردگار است.

---

۱. بقره / ۱۵۶.

جهان‌بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می‌دهد، زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می‌دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی‌شود و همیشه رو به پیش است.

جهان‌بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد، به انسان نشاط و دلگرمی می‌بخشد، هدفهایی متعالی و مقدس عرضه می‌دارد و افرادی فداکار می‌سازد.

جهان‌بینی توحیدی تنها جهان‌بینی‌ای است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می‌کند، همچنان که تنها جهان‌بینی‌ای است که آدمی را از سقوط در درّهٔ هولناک پوچی‌گرایی و هیچی‌ستایی نجات می‌دهد.

جهان‌بینی اسلامی

جهان‌بینی اسلامی جهان‌بینی توحیدی است. توحید در اسلام به خالص‌ترین شکل و پاک‌ترین طرز بیان شده است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[1]. خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد. خداوند بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی‌نیاز است: اَنْتُمُ الْفُقَراءُ اِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ[2]. خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست: اِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ[3]... اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ[4]. او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. بالای آسمان و قعر زمین با او یک نسبت دارد. به هر طرف که بایستیم رو

۱. شوری / ۱۱.
۲. فاطر / ۱۵.
۳. شوری / ۱۲.
۴. حج / ۶و...

به او ایستاده‌ایم: اَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[1]. او از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیتها و قصدهای همه آگاه است: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ[2]. از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است: نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَریدِ[3]. او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبرّاست: وَ لِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ[4]. او جسم نیست و به چشم دیده نمی‌شود: لاتُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ[5].

از نظر جهان‌بینیِ توحیدیِ اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیّت الهی نگهداری می‌شود؛ اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود نیست و نابود می‌گردد. جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است؛ هدفهای حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است؛ هیچ چیزی نابجا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است. نظام موجود، نظام احسن و اکمل است. جهان به عدل و به حق برپاست. نظام عالم بر اساس اسباب و مسبَّبات برقرار شده است و هر نتیجه‌ای را از مقدمه و سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبَّب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهیِ یک شیء، عین قضا و تقدیر سلسلهٔ علل اوست[6].

اراده و مشیّت الهی به صورت «سنت»، یعنی به صورت قانون و اصل کلی، در جهان جریان دارد. سنتهای الهی تغییر نمی‌کند و آنچه تغییر

---

۱. بقره / ۱۱۵.
۲ و ۳. ق / ۱۶.
۴. اعراف / ۱۸۰.
۵. انعام / ۱۰۳.
۶. رجوع شود به انسان و سرنوشت از همین نویسنده.

می‌کند بر اساس سنتهای الهی است. خوبی و بدی دنیا برای انسان بستگی دارد به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل او. نیکی و بدی کارها گذشته از آنکه در جهان دیگر به صورت پاداش یا کیفر به انسان باز می‌گردد، در همین جهان نیز خالی از عکس‌العمل نیست. تدریج و تکامل، قانون الهی و سنت الهی است. جهان گاهوارهٔ تکامل انسان است.

قضا و قدر الهی بر همهٔ جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایستهٔ خلافت الهی است. دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته است. رابطهٔ ایندو نظیر رابطهٔ مرحلهٔ کشت و مرحلهٔ برداشت محصول است که هرکس عاقبت کارْ آن می‌درود که کِشته است؛ نظیر رابطهٔ دورهٔ کودکی و دورهٔ پیری است که دورهٔ پیری ساختهٔ دورهٔ کودکی و جوانی است.

۲
جهان بینی واقع گرا

اسلام دین حقیقت‌گرا و واقع‌گراست. لغت «اسلام» به معنی تسلیم است و نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که اولین شرط مسلمان بودن، تسلیم واقعیتها و حقیقتها بودن است. هر نوع عناد، لجاج، تعصب، تقلیدهای کورکورانه، جانبداریها، خودخواهیها از آن نظر که برخلاف روح حقیقت‌خواهی و واقع‌گرایی است، از نظر اسلام محکوم و مطرود است. از نظر اسلام اگر انسانی، حقیقت‌جو، بی‌نظر و کوشا در راه وصول به حق باشد، فرضاً به حقیقت نرسد، معذور است و اگر کسی در روح خود عناد و لجاج داشته باشد، فرضاً حقیقت را به دلیل تقلید و یا وراثت و امثال اینها پذیرفته باشد، ارزشی ندارد. مسلمان واقعی، چه مرد و چه زن، به حکم روح حقیقت‌جویی خود حکمت و حقیقت را هرکجا و نزد هرکس یافت اقتباس می‌کند و فرا می‌گیرد؛ در راه کشف و تحصیل علم تعصب به خرج نمی‌دهد؛ فرضاً در دورترین نقاط جهان آن را بیابد به سویش

می‌شتابد. مسلمان واقعی حقیقت‌جویی را نه به زمان معینی از عمر خویشتن محدود می‌کند و نه به منطقه‌ای خاص منحصر می‌کند و نه آن را در انحصار اشخاص معیّن می‌داند، زیرا پیشوای بزرگ اسلام فرموده است: جویای دانش بودن فریضهٔ هر مسلمانی است (اعم از مرد یا زن)[۱]، و هم فرموده: حکمت را هرکجا و در دست هرکس دیدید فراگیرید ولو در دست یک مشرک[۲]، و هم فرموده است: دانش را بجویید ولو لازم باشد تا چین سفر کنید[۳]، و نیز منسوب به اوست: از گهواره تا گور دانش بجویید[۴].

پندارهای سطحی و یکجانبه در مسائل و همچنین تقلیدهای کورکورانه از پدران و مادران و تسلیم سنتهای موروثی شدن، از همین نظر که بر ضد روح تسلیم و حقیقت‌خواهی اسلامی است و موجب خطا و انحراف و دوری از حقیقت می‌شود، محکوم است.

خدا، واقعیت مطلق و مبدأ هستی

انسان موجودی واقعیت‌گراست. نوزاد انسان از ساعت اول زندگی که در جستجوی پستان مادر است، پستان مادر را به عنوان یک واقعیت جستجو می‌کند. تدریجاً که جسم و ذهن کودک رشد می‌کند به آنجا می‌رسد که میان خود و اشیاء تفکیک می‌کند، اشیاء را به عنوان اموری بیرون از خود و جدا از خود می‌نگرد. با اینکه رابط او و اشیاء یک سلسله اندیشه است، او از اندیشه به عنوان یک وسیله، یک رابطهٔ عمل،

۱. [طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ.] (بحارالانوار، ج ۱ / ص ۱۷۷).
۲. خُذُوا الْحِکْمَةَ وَ لَوْ مِنَ الْمُشْرِکِ... و: اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَلْیَطْلُبْها وَ لَوْ فی یَدِ اَهْلِ الشِّرْکِ (تحف‌العقول: ص ۱۹۸، امیرالمؤمنین).
۳. اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّینِ. (بحارالانوار، ج ۱ / ص ۱۷۷).
۴. اُطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ اِلَی اللَّحْدِ.

استفاده می‌کند و می‌داند واقعیت اشیاء غیر از اندیشه‌هایی است که او در ذهن خویش دارد.

واقعیتهایی که انسان از راه حواس خود درک می‌کند که مجموع آنها را «جهان» می‌نامیم، اموری هستند که خصوصیات ذیل از آنها جداناشدنی است.

۱. محدودیت

موجودات محسوس و مشهود ما، از کوچکترین «ذرّه» تا بزرگترین «ستاره»، محدودند، یعنی به یک قطعه مکان خاص و به یک فاصله زمان خاص اختصاص دارند؛ در خارج آن قطعه از مکان یا آن امتداد از زمان وجود ندارند.

بعضی از موجودات، مکان بزرگتر و یا زمان طولانی‌تری را اشغال می‌کنند و بعضی مکان کوچکتر و زمان کوتاه‌تری را، اما بالاخره همه محدودند به بخشی از مکان و به قدری از زمان.

۲. تغییر

موجودات جهان همه متغیر و متحول و ناپایدارند. هیچ موجودی در جهان محسوس به یک حال باقی نمی‌ماند، یا در حال رشد و تکامل است و یا در حال فرسودگی و انحطاط. یک موجود مادی محسوس، در تمام دورهٔ هستی خود یک دورهٔ مبادلهٔ مستمر را در متن واقعیت خود طی می‌کند، یا می‌گیرد و یا می‌دهد، و یا هم می‌گیرد و هم می‌دهد؛ یعنی یا چیزی از واقعیت اشیاء دیگر را می‌گیرد و جزء واقعیت خود می‌سازد و یا چیزی از واقعیت خود را تحویل بیرون می‌دهد و یا هر دو کار را انجام می‌دهد، و به هرحال هیچ موجود مادی، ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند. این خاصیت نیز شامل عموم موجودات این جهان می‌باشد.

۳. وابستگی

از جمله ویژگیهای این موجودات، وابستگی است. به هر موجودی که می‌نگریم آن را «وابسته» و «مشروط» می‌یابیم، یعنی وجودش وابسته و مشروط به وجود یک یا چند چیز دیگر است به طوری که اگر آن موجودات دیگر نباشند این موجود هم نخواهد بود. هرگاه در متن واقعیت این موجودات دقت کنیم آنها را توأم با «اگر» و یا «اگرها»ی زیادی می‌بینیم. در میان محسوسات، موجودی نمی‌یابیم که بلاشرط و به طور مطلق (رها از قید وجودات دیگر که بود و نبود سایر موجودات برایش یکسان باشد) بتواند موجود باشد؛ همه، وجودهایی «مشروط» می‌باشند، یعنی هرکدام بر تقدیر وجود یک شیء دیگر موجود می‌باشند و آن دیگری نیز به نوبهٔ خود بر تقدیر وجود یک موجود دیگر و همین‌طور...

۴. نیازمندی

موجودات محسوس و مشهود ما به دلیل وابستگی و مشروط بودن، نیازمندند، نیازمند به چه؟ به همهٔ شرایط بیشماری که به آن شرایط وابسته هستند؛ و همچنین هر یک از آن شرایط نیز به نوبهٔ خود نیازمند به یک سلسله شرایط دیگر می‌باشد. در همهٔ موجودات محسوس، موجودی نتوان یافت که «به خود» باشد یعنی از غیر خود بی‌نیاز باشد و با فرض نیست شدن غیر خود بتواند موجود بماند. این است که فقر، احتیاج و نیازمندی سراسر این موجودات را فرا گرفته است.

۵. نسبیّت

موجودات محسوس و مشهود، چه از نظر اصل هستی و چه از نظر کمالات هستی، موجوداتی نسبی می‌باشند؛ یعنی اگر فی‌المثل آنها را به

بزرگی و عظمت یا به توانایی و قدرت و یا به جمال و زیبایی و یا به سابقه و قدمت و حتی به هستی و «بود» توصیف کنیم، از جنبهٔ مقایسه با اشیاء دیگر است. مثلاً اگر می‌گوییم خورشید بزرگ است، یعنی نسبت به ما و زمین ما و ستارگانی که جزء منظومهٔ خورشیدی ما هستند بزرگ است، اما همین خورشید نسبت به برخی ستارگانْ کوچک است؛ و اگر می‌گوییم قدرت فلان کشتی یا فلان حیوان زیاد است، یعنی با مقایسه با قدرت انسان یا ضعیف‌تر از انسان. همچنین جمال و زیبایی و علم و دانایی. حتی هستی و بودِ یک چیز، نسبت به هستی و بودِ دیگر «نمود» است. هر هستی و هر کمال و هر دانایی و هر جمال و هر قدرت و عظمت و هر جلالی را که در نظر بگیریم نسبت به پایین‌تر از خود است، اما بالاتر از آن هم می‌توان فرض کرد و نسبت به آن بالاتر همهٔ این صفات تبدیل به ضد خود می‌شود، یعنی نسبت به بالاترْ بود، نمود و کمال، نقص و دانایی، جهل و جمال، زشتی و عظمت و جلال، حقارت می‌شود.

نیروی عقل و اندیشهٔ انسان که برخلاف حواس، تنها به ظواهر قناعت نمی‌کند و شعاع خویش را تا درون سراپردهٔ هستی نفوذ می‌دهد، حکم می‌کند که هستی نمی‌تواند منحصر و محدود به این امور محدود و متغیر و نسبی و مشروط و نیازمند بوده باشد.

این سراپردهٔ هستی که در مقابل خویش می‌بینیم، در مجموع به خود ایستاده است و تکیه به خویشتن دارد. ناچار حقیقت نامحدود و پایدار و مطلق و غیر مشروط و بی‌نیاز که تکیه‌گاه همهٔ هستیها می‌باشد و در همهٔ ظروف و همهٔ زمانها حضور دارد، موجود است و اگرنه سراپردهٔ هستی نمی‌توانست روی پای خود بایستد؛ یعنی اساساً سراپردهٔ هستی در کار نبود، عدم و نیستیِ محض در کار بود.

قرآن کریم خداوند را با صفاتی از قبیل «قیّوم»، «غنی» و «صمد» یاد می‌کند و به این وسیله یادآوری می‌کند که سراپردهٔ هستی نیازمند به

حقیقتی است که «قائم» به آن حقیقت باشد. آن حقیقت، تکیه‌گاه و نگهدارندهٔ همهٔ چیزهای محدود، نسبی و مشروط است. او بی‌نیاز است، زیرا همه چیز دیگر نیازمند است. او «پُر» و کامل (صمد) است، زیرا همه چیز دیگر غیر از او از درون خالی است و نیازمند به حقیقتی است که درون او را از هستی «پر» کند.

قرآن کریم موجودات محسوس و مشهود را «آیات» (نشانه‌ها) می‌نامد؛ یعنی هر موجودی به نوبهٔ خود نشانه‌ای از هستی نامحدود و از علم، قدرت، حیات و مشیّت الهی می‌باشد. از نظر قرآن مجید سراسر طبیعت مانند کتابی است که از طرف مؤلّفی دانا و حکیم تألیف شده است و هر سطر بلکه هر کلمه‌اش نشانه‌ای از دانایی و حکمت بی‌منتهای مؤلف خود دارد. از نظر قرآن هر اندازه بشر با نیروی علم به شناخت اشیاء نائل گردد، بیش از پیش به آثار قدرت و حکمت و عنایت و رحمت الهی واقف می‌گردد.

هر علمی از علوم طبیعت در عین اینکه از یک نظر طبیعت‌شناسی است، از دیده‌ای دیگر و با نظری عمیق‌تر خداشناسی است.

برای آنکه با منطق قرآن دربارهٔ «طبیعت‌شناسی به منظور خداشناسی» آشنا شویم، به عنوان نمونه یک آیه از آیات بسیار قرآن را در این زمینه ذکر می‌کنیم:

اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتی تَجْری فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ وَ ما اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَاَحْیا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فیها مِنْ کُلِّ دابَّةٍ وَ تَصْریفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الْاَرْضِ

لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلونَ[1].
همانا در آفرینش آسمانها و زمین، آمد و شد (گردش) شب و روز، کشتیهایی که به سود بشر دریا را طی می‌کنند، آبی که خدا از بالا فرود می‌آورد و بدین وسیله زمین مرده را از نو جان می‌دهد و انواع جاندارها را در روی زمین می‌پراکند، چرخش بادها و ابر که میان زمین و آسمان به کار گماشته شده است، نشانه‌هایی بر وجود خداوند برای مردمی که تعقل و تفکر می‌کنند وجود دارد.

در این آیهٔ کریمه به جهان‌شناسی به طور عموم، به صنعت کشتیرانی، به جهانگردی و منافع اقتصادی آن، به علم کائنات جوّ، به منشأ و ریشهٔ باد و باران و حرکت ابرها و به زیست‌شناسی و شناخت جانداران دعوت می‌کند و تدبر در فلسفه‌های این علوم را موجب خداشناسی می‌داند.

صفات خدا

قرآن کریم می‌گوید خداوند به همهٔ صفات کمال متّصف است: لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ[2] نیکوترین نامها و بالاترین اوصاف از آنِ اوست. وَ لَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلیٰ فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ[3] صفات والا در سراسر هستی خاص اوست. از این رو خداوند حیّ است، قادر است، علیم است، مرید است، رحیم است، هادی است، خالق است، حکیم است، غفور است، عادل است و بالاخره هیچ صفت کمالی نیست که در او نباشد.

---

۱. بقره / ۱۶۴.
۲. حشر / ۲۴ و...
۳. روم / ۲۷.

از طرف دیگر جسم نیست، مرکّب نیست، میرنده نیست، عاجز نیست، مجبور نیست، ظالم نیست.

دستهٔ اول که صفات کمالی است و خداوند به آنها متّصف است «صفات ثبوتیه» نامیده می‌شود و دستهٔ دوم که از نقص و کاستی ناشی می‌شود و خداوند از اتصاف به آنها منزّه است «صفات سلبیه» نامیده می‌شود.

ما خدا را، هم «ثنا» می‌گوییم و هم «تسبیح» می‌کنیم. آنگاه که او را ثنا می‌گوییم، اسماء حسنیٰ و صفات کمالیهٔ او را یاد می‌کنیم، و آنگاه که او را تسبیح می‌گوییم، او را از آنچه لایق او نیست منزّه و مبرّا می‌شماریم و در هر دو صورت، معرفت او را برای خودمان تثبیت می‌کنیم و به این وسیله خود را بالا می‌بریم.

یگانگی خدا

خداوند متعال مثل و مانند و شریک ندارد. اساساً محال است که خداوند مثل و مانند داشته باشد و در نتیجه به جای یک خدا، دو خدا یا بیشتر داشته باشیم؛ زیرا دو تا و سه تا و یا بیشتر بودن، از خواص مخصوص موجودات محدود نسبی است؛ دربارهٔ موجود نامحدود و مطلق، تعدّد و کثرت معنی ندارد.

مثلاً ما می‌توانیم یک فرزند داشته باشیم و هم می‌توانیم دو فرزند یا بیشتر داشته باشیم؛ می‌توانیم یک دوست داشته باشیم و هم می‌توانیم دو دوست و یا بیشتر داشته باشیم؛ زیرا فرزند و یا دوست، هرکدام یک موجود محدود است و موجود محدود می‌تواند در مرتبهٔ خود مثل و مانندی داشته باشد و در نتیجه تعدّد و کثرت بپذیرد؛ اما موجود نامحدود، تعدّدپذیر نیست. مثال ذیل هرچند از یک نظر کافی نیست ولی برای توضیح مطلب مفید است.

دربارهٔ ابعاد جهان مادی و محسوس، یعنی جهان اجسام که مشهود و ملموس ماست، دانشمندان دوگونه نظر داده‌اند: برخی مدعی هستند که ابعاد جهان محدود است، یعنی این جهان محسوس به جایی می‌رسد که در آنجا دیگر تمام می‌شود؛ ولی برخی دیگر مدعی هستند که ابعاد جهان مادی نامحدود است و از هیچ طرف پایان نمی‌پذیرد؛ جهان ماده، اول و آخر و وسط ندارد. اگر ما جهان ماده و جسم را محدود بدانیم یک پرسش برای ما مطرح می‌شود و آن اینکه: آیا جهان مادی جسمانی «یک» است یا بیشتر؟ ولی اگر جهان نامحدود باشد، دیگر فرض جهان جسمانی دیگر غیر این جهان نامعقول است؛ هرچه را که جهان دیگر فرض کنیم عین این جهان یا جزئی از این جهان است.

این مثال مربوط است به جهان اجسام و وجودهای جسمانی که محدود و مشروط و مخلوق آفریده شده‌اند و هیچ کدام واقعیتشان واقعیت مطلق و مستقل و قائم بالذات نیست. جهان مادی در عین اینکه از نظر ابعاد نامحدود است از نظر واقعیت محدود است، و چون بنا به فرض از نظر ابعاد نامحدود است دوم برایش فرض نمی‌شود.

خداوند متعال وجود نامحدود و واقعیت مطلق است و بر همهٔ اشیاء احاطه دارد و هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست و از رگ گردن ما به ما نزدیکتر است؛ پس محال است که مثل و مانندی داشته باشد، بلکه مثل و مانند برایش فرض هم نمی‌شود.

بعلاوه ما آثار عنایت و تدبیر و حکمت او را در همهٔ موجودات می‌بینیم و در سراسر جهان یک ارادهٔ واحد و مشیّت واحد و نظم واحد مشاهده می‌کنیم و این خود نشان می‌دهد که جهان ما «یک کانونی» است نه «دو کانونی» و «چند کانونی».

گذشته از اینها اگر دو خدا و یا بیشتر می‌بود، الزاماً دو اراده و دو مشیّت و یا بیشتر دخالت داشت و همهٔ آن مشیّتها به نسبت واحد در

کارها مؤثر می‌بود و هر موجودی که می‌بایست موجود شود باید در آنِ واحد دو موجود باشد تا بتواند به دو کانون منتسب باشد و باز هریک از آن دو موجود نیز به نوبهٔ خود دو موجود باشند و در نتیجه هیچ موجودی پدید نیاید و جهان نیست و نابود باشد. این است که قرآن کریم می‌گوید:

لَوْ کانَ فیهِما اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا[1].

اگر خدایان متعدّد غیر از ذات احدیت وجود می‌داشت آسمان و زمین تباه شده بودند.

عبادت و پرستش

شناخت خدای یگانه به عنوان کاملترین ذات با کاملترین صفات، منزّه از هرگونه نقص و کاستی، و شناخت رابطهٔ او با جهان که آفرینندگی و نگهداری و فیّاضیت، عطوفت و رحمانیت است، عکس‌العملی در ما ایجاد می‌کند که از آن به «پرستش» تعبیر می‌شود.

پرستش نوعی رابطهٔ خاضعانه و ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. این نوع رابطه را انسان تنها با خدای خود می‌تواند برقرار کند و تنها در مورد خداوند صادق است؛ در مورد غیرخدا نه صادق است نه جایز. شناخت خداوند به عنوان یگانه مبدأ هستی و یگانه صاحب و خداوندگار همه چیز، ایجاب می‌کند که هیچ مخلوقی را در مقام پرستش، شریک او نسازیم. قرآن کریم تأکید و اصرار زیاد دارد بر اینکه عبادت و پرستش باید مخصوص خدا باشد؛ هیچ گناهی مانند شرک به خدا نیست.

اکنون ببینیم پرستش یا عبادت که مخصوص خداست و انسان نباید

---

۱. انبیاء / ۲۲.

این رابطه را جز با خداوند با هیچ موجود دیگری برقرار کند، چیست و چگونه رابطه‌ای است.

تعریف پرستش

برای اینکه مفهوم و معنی پرستش روشن شود و تعریف صحیحی بتوانیم از آن به دست دهیم لازم است دو مقدمه ذکر کنیم:

۱. پرستش یا قولی است یا عملی. پرستش قولی عبارت است از یک سلسله جمله‌ها و اذکار که به زبان می‌گوییم، مانند قرائت حمد و سوره و اذکاری که در رکوع و سجود و تشهد نماز می‌گوییم و ذکر لبیک که در حج می‌گوییم. پرستش عملی مانند قیام و رکوع و سجود در نماز یا وقوف عرفات و مشعر و طواف در حج. غالباً عبادتها، هم مشتمل است بر جزء قولی و هم بر جزء عملی، مانند نماز و حج، که هم بر جزء قولی مشتمل‌اند و هم بر جزء عملی.

۲. اعمال انسان بر دو نوع است: بعضی از اعمال خالی از منظور خاص است و به عنوان علامت یک چیز دیگر صورت نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به خاطر اثر طبیعی و تکوینی خودش صورت می‌گیرد. مثلاً یک کشاورز از آن جهت یک سلسله کارهای مربوط به کشاورزی را انجام می‌دهد که اثر طبیعی آن کارها را بگیرد. کشاورز کارهای کشاورزی را به عنوان سمبل و علامت و به عنوان ابراز یک سلسله مقصودها و احساسها انجام نمی‌دهد. همچنین یک خیاط در کارهای خیاطی. ما که از منزل به طرف مدرسه حرکت می‌کنیم از حرکت خود جز رسیدن به مدرسه نظری نداریم؛ نمی‌خواهیم با این کار خود یک منظور دیگر ابراز کرده باشیم.

ولی برخی از کارها را به عنوان علامت یک سلسله مقصودها و ابراز نوعی احساسات انجام می‌دهیم، مانند اینکه به علامت تصدیق، سر خود را رو به پایین می‌آوریم و به علامت فروتنی، دم در می‌نشینیم و به

علامت تعظیم و تکریمِ شخص دیگر خم می‌شویم.

بیشترین کارهای انسان از نوع اول است و کمترین آن از نوع دوم؛ ولی به هر حال قسمتی از کارهای انسان از این نوع است که کاری برای ابراز مقصودی و نشان دادن احساسی صورت می‌گیرد. این نوع کار در حکم کلمات و الفاظ و لغات مستعمل و رایج است که برای افادۀ یک منظور و ابراز یک نیت به کار می‌رود.

اکنون که این دو مقدمه دانسته شد می‌گوییم پرستش، چه قولی و چه عملی، یک کار «معنی‌دار» است. انسان با اقوال عابدانۀ خویش حقیقت بلکه حقایقی را ابراز می‌دارد و با اعمال عابدانۀ خود، از قبیل رکوع و سجود و وقوف و طواف و امساک، همان را می‌خواهد بگوید که با اذکار قولی خود می‌گوید.

روح عبادت و پرستش

آنچه انسان در عبادت قولی و عملی خود ابراز می‌دارد چند چیز است:

۱. ثنا و ستایش خدا به صفات و اوصافی که مخصوص خداست؛ یعنی اوصافی که مفهومش کمال مطلق است، مثلاً علم مطلق، قدرت مطلقه، ارادۀ مطلقه. معنی کمال مطلق و علم مطلق و قدرت و ارادۀ مطلقه این است که محدود و مشروط به چیزی نیست و مستلزم بی‌نیازی خداوند است.

۲. تسبیح و تنزیه خدا از هرگونه نقص و کاستی از قبیل فنا، محدودیت، نادانی، ناتوانی، بخل، ستم و امثال اینها.

۳. سپاس و شکر خدا به عنوان منشأ اصلی خیرها و نعمتها و اینکه نعمتهای ما همه و همه از اوست و غیر او وسیله‌هایی است که او قرار داده است.

۴. ابراز تسلیم محض و اطاعت محض در برابر او و اقرار به اینکه او

بلاشرطْ مطاع است و استحقاق اطاعت و تسلیم دارد. او از آن جهت که خداست شایستهٔ فرمان دادن است و ما از آن جهت که بنده هستیم شایستهٔ اطاعت و تسلیم در برابر او.

۵. او در هیچ یک از مسائل بالا شریک ندارد. جز او کامل مطلق نیست؛ جز او هیچ ذاتی منزّه از نقص نیست؛ جز او کسی منعم اصلی و منشأ اصلی نعمتها که همهٔ سپاسها به او برگردد نیست؛ جز او هیچ موجودی استحقاق مطاع محض بودن و تسلیم محض در برابر او شدن را ندارد. هر اطاعتی مانند اطاعت پیامبر و امام و حاکم شرعیِ اسلامی و پدر و مادر یا معلم باید به اطاعت از او و رضای او منتهی شود وگرنه جایز نیست.

این است عکس‌العملی که شایستهٔ یک بنده در مقابل خدای بزرگ است و جز در مورد خدای یگانه در مورد هیچ موجودی دیگر نه صادق است نه جایز.

۳ مراتب و درجات توحید

توحید، درجات و مراتب دارد، همچنان که شرک نیز که مقابل توحید است مراتب و درجات دارد. تا انسان همهٔ مراحل توحید را طی نکند، موحّد واقعی نیست.

۱. توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی‌نیازی اوست؛ یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند نیست و به تعبیر قرآن «غنی» است؛ همه چیز به او نیازمند است و از او مدد می‌گیرد و او از همه غنی است (یا اَیُّهَا النّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَراءُ اِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ)[1] و به تعبیر حکما

۱. فاطر / ۱۵.

واجب‌الوجود است.

و دیگر «اوّلیّت» یعنی مبدئیّت و منشئیّت و آفرینندگی اوست. او مبدأ و خالق موجودات دیگر است؛ موجودات همه «از او» هستند و او از چیزی نیست و به تعبیر حکما «علت اُولیٰ» است.

این اولین شناخت و اولین تصوری است که هرکس از خداوند دارد؛ یعنی هرکس در مورد خداوند می‌اندیشد و به اثبات یا نفی، و تصدیق یا انکار می‌پردازد، چنین معنی و مفهومی در ذهن خود دارد که آیا حقیقتی وجود دارد که وابسته به حقیقتی دیگر نیست، همهٔ حقیقتها به او وابسته‌اند و از ارادهٔ او پدید آمده‌اند و او از اصل دیگری پدید نیامده است؟

توحید ذاتی یعنی این حقیقت «دویی» بردار و تعدّدپذیر نیست، مثل و مانند ندارد (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ)[1]، در مرتبهٔ وجود او موجودی نیست (وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً اَحَدٌ)[2].

اینکه موجودی فرد یک نوع شمرده می‌شود، مثلاً حسن فردی از نوع انسان است ـ و قهراً برای انسان افراد دیگر قابل فرض است ـ از مختصات مخلوقات و ممکنات است؛ ذات واجب‌الوجود از این معانی منزّه و مبرّاست.

و چون ذات واجب‌الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدأ و منشأ و از نظر مرجع و منتهیٰ یگانه است. جهان نه از اصلهای متعدد پدید آمده و نه به اصلهای متعدد باز می‌گردد؛ از یک اصل و از یک حقیقت پدید آمده (قُلِ اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ)[3] و به همان اصل و همان حقیقت

۱. شوری / ۱۱.
۲. توحید / ۴.
۳. رعد / ۱۶.

باز می‌گردد (اَلا اِلَی اللهِ تَصیرُ الْأُمورُ)[1] و به تعبیر دیگر جهان هستی، یک قطبی و یک کانونی و تک‌محوری است.

رابطهٔ خدا و جهان رابطهٔ خالق با مخلوق یعنی رابطهٔ علت (علت ایجادی) با معلول است، نه رابطهٔ روشنایی با چراغ یا رابطهٔ شعور انسانی با انسان. درست است که خدا از جهان جدا نیست[2]، او با همهٔ اشیاء است و اشیاء با او نیستند (هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا کُنْتُمْ)[3] اما لازمهٔ جدا نبودن خدا از جهان این نیست که پس خدا برای جهان مانند روشنایی برای چراغ و شعور برای اندام است. اگر اینچنین باشد خدا معلول جهان می‌شود و نه جهان معلول خدا؛ چون روشنایی معلول چراغ است نه چراغ معلول روشنایی. و همچنین لازمهٔ جدا نبودن خدا از جهان و انسان این نیست که خدا، جهان و انسان همه یک جهت دارند و همه با یک اراده و یک روح حرکت و حیات دارند. همهٔ اینها صفات مخلوق و ممکن است، خداوند از صفات مخلوقین منزه است (سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا یَصِفونَ)[4].

۲. توحید صفاتی

توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر. توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است و توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین اینکه به اوصاف کمالیهٔ جمال و جلال متّصف است، دارای جنبه‌های مختلف

---

۱. شوری / ۵۳.
۲. لَیْسَ عَنِ الْأَشْیاءِ بِخارِجٍ وَ لا فیها بِوالِجٍ (نهج‌البلاغه).
۳. حدید / ۴.
۴. صافّات / ۱۸۰.

عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمۀ محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنان که «دومی» قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصوّر نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالی‌ترین و پر اوج‌ترین اندیشه‌های بشری است که بخصوص در مکتب شیعی تبلور یافته است. در اینجا فقط به بخشی از یک خطبۀ نهج‌البلاغه که هم تأییدی بر مدعاست و هم توضیحی برای این بخش است، اشاره می‌کنیم. در اولین خطبۀ نهج‌البلاغه چنین آمده است:

> اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی لایَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقائِلونَ وَ لا یُحْصی نَعْماءَهُ الْعادّونَ وَ لا یُؤَدّی حَقَّهُ الْـمُجْتَهِدونَ، اَلَّذی لایُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لا یَنالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ، اَلَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ وَ لا نَعْتٌ مَوْجودٌ...
>
> سپاس ذات خدا را، آن که ستایش‌کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمارکنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حقّ بندگی او را ادا نمایند، آن که همتها هرچه دورپروازی کنند کُنه او را نیابند و زیرکیها هراندازه در قعر دریاهای فطانت فرو روند به او نرسند، آن که صفتِ او را حد و نهایتی و تغیّر و تبدّلی نیست...

در این جمله‌ها ـ چنان که می‌بینیم ـ از صفات نامحدود خداوند یاد شده است. بعد از چند جمله می‌فرماید:

كَمالُ الْاِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ لِشَهادَةِ کُلِّ مَوْصوفٍ اَنَّهُ غَیْرُ

الصِّفَةِ وَ شَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها غَیرُ الْـمَوْصوفِ[۱]، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ...

اخلاص کامل نفی صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می‌دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می‌دهد که او چیزی است غیر از موصوف، و هرکس خداوند را به صفتی توصیف کند ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هر کس خدا را مقارن چیزی قرار دهد... (الی آخر).

در این جمله‌ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (اَلَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ) و هم از او نفی صفت شده است (لِشَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها...). از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند مبرّا و منزّه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق.

۳. توحید افعالی

توحید افعالی یعنی درک و شناختن اینکه جهان با همهٔ نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسبّبات، فعل او و کار او و ناشی از ارادهٔ اوست. موجودات عالم همچنان که در ذاتْ استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند و او به تعبیر قرآن «قیّوم» همهٔ عالم است، در مقام تأثیر و علّیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند همچنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت

۱. [در نهج‌البلاغه، دو جملهٔ اخیر با تقدّم و تأخّر ذکر شده است.]

خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست. همهٔ حولها و قوّه‌ها «به او» است (ما شاءَ اللهُ وَ لا قُوَّةَ اِلّا بِهِ، لاحَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلّا بِاللهِ).

انسان که یکی از موجودات است و مخلوق اوست، مانند همهٔ آنها علت و مؤثر در کار خود و بالاتر از آنها مؤثر در سرنوشت خویش است، اما به هیچ وجه موجودی «مفوَّض» و «به خود وانهاده» نیست (بِحَوْلِ اللهِ وَ قُوَّتِهِ اَقومُ وَ اَقْعُدُ). اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود ـ اعم از انسان و غیر انسان ـ مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی لَمْ یَتَّخِذْ صاحِبَةً وَ لا وَلَداً وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْـمُلْکِ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبیراً[1].

سپاس ذات خدا را، آن که همسر و فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای ادارهٔ عالم نیست. او را بزرگ و برتر بدان؛ بزرگ و برتر دانستنی که لایق ذات پاک او باشد.

۴. توحید در عبادت

مراتب سه‌گانه‌ای که در بالا گفته شد توحید نظری و از نوع شناختن است؛ اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشهٔ راستین است و این مرحله از توحید، «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و

۱. مفاتیح الجنان، دعای افتتاح.

توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به «یگانگیِ» خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن».

پیش از آنکه توحید عملی را شرح دهیم لازم است نکته‌ای را دربارهٔ توحید نظری تذکر دهیم. آیا توحید نظری یعنی شناختن خدا به یگانگی ذات و یگانگی ذات و صفات و یگانگی در فاعلیت، ممکن است یا غیرممکن؟ و به فرض امکان، آیا این شناختنها در سعادت بشر تأثیری دارد یا هیچ ضرورت و لزومی ندارد و در میان مراتب توحید آنچه مفید است توحید عملی است و بس؟

ممکن بودن یا ناممکن بودن این شناختها را ما در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مورد بحث قرار داده‌ایم، اما اینکه آیا سعادت‌بخش است یا بیهوده، بستگی دارد به نوع شناخت ما از انسان و از سعادت او. موج افکار مادی دربارهٔ انسان و هستی سبب شده که حتی معتقدان به خدا مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند؛ ولی یک نفر مسلمان که بینشش دربارهٔ انسان این است که واقعیت انسانْ تنها واقعیت بدنی نیست، واقعیت اصیل انسانی واقعیت روح اوست ـ روحی که جوهرش جوهر علم و قدس و پاکی است ـ به خوبی می‌فهمد که توحید به اصطلاح نظری علاوه بر اینکه پایه و زیربنای توحید عملی است خود بذاته کمال نفسانی است، بلکه بالاترین کمال نفسانی است؛ انسان را به حقیقت به سوی خدا بالا می‌برد و به او کمال می‌بخشد (اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ)[1].

انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است، زیرا که شناخت انسان، از انسان جدا نیست بلکه اصلی‌ترین و گرامی‌ترین بخش وجود

---

۱. فاطر / ۱۰.

اوست. انسان به هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدأ و اصل هستی شناخت پیدا کند، انسانیت ـ که نیمی از جوهرش علم و معرفت و شناختن است ـ در او تحقق یافته است.

از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچکترین شک و تردیدی نیست که درک معارف الهی قطع‌نظر از آثار عملی و اجتماعیِ مترتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است.

اکنون به توحید عملی بپردازیم:

توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی یگانه‌پرستی، به عبارت دیگر در جهت پرستش حق یگانه شدن. بعداً خواهیم گفت که عبادت از نظر اسلام مراتب و درجات دارد. روشن‌ترین مراتب عبادت، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود مستلزم خروج کلی از جرگهٔ اهل توحید و از حوزهٔ اسلام است. ولی از نظر اسلام پرستش منحصر به این مرتبه نیست؛ هر نوع جهت اتخاذ کردن، ایده‌آل گرفتن و قبلهٔ معنوی قرار دادن، پرستش است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و ایدهٔ آن و قبلهٔ معنوی خود قرار بدهد آنها را پرستش کرده است:

> اَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواهُ[1].
>
> آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟

آن کس که امر و فرمان شخص دیگر را که خدا به اطاعت او فرمان

---

۱. فرقان / ۴۳.

نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است:

اِتَّخَذوا اَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ[1].
همانا عالمان دینی خود و زاهدان خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته‌اند.

وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ[2].
همانا بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را خدای خویش و مُطاع و حاکم بر خویش قرار ندهیم.

بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی تنها خدا را مطاع و قبلهٔ روح و جهت حرکت و ایده‌آل قرار دادن و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده‌آل دیگر؛ یعنی برای خدا خم و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن، آنچنان که ابراهیم علیه‌السلام گفت:

وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ حَنیفاً وَ ما اَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ[3]... اِنَّ صَلٰوتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ. لا شَریکَ لَهُ وَ بِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمینَ[4].

---

۱. توبه / ۳۱.
۲. آل‌عمران / ۶۴.
۳. انعام / ۷۹.
۴. انعام / ۱۶۲ و ۱۶۳.

روی دل و چهرهٔ قلب خود را حقگرایانه به سوی حقیقتی کردم که ابداع‌کنندهٔ همهٔ جهان عِلوی و سِفلی است؛ هرگز جزء مشرکان نیستم... همانا نمازم، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند، پروردگار جهانهاست. او را شریکی نیست. به این فرمان داده شده‌ام و من اولین تسلیم‌شدگان به حق هستم.

این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمهٔ طیبهٔ «لا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ» بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است؛ یعنی جز خدا شایستهٔ پرستش نیست.

انسان و رسیدن به یگانگی

مسئلهٔ به یگانگی رسیدن واقعیت وجودی انسان در یک نظام روانی و در یک جهت انسانی و تکاملی و همچنین رسیدن جامعهٔ انسان به یگانگی و یکپارچگی در یک نظام اجتماعی هماهنگ تکاملی، و متقابلاً مسئلهٔ تجزیهٔ شخصیت فردی انسان به قطبهای مختلف و قطعه قطعه شدن واقعیت وجودی او به بخشهای ناهماهنگ و تجزیهٔ جامعهٔ انسان به «من»ها و به گروهها و طبقات متضاد و متناقض و ناهماهنگ، مسائلی هستند که همواره اندیشه‌ها را به خود معطوف داشته‌اند. چه باید کرد که شخصیت انسان از جنبهٔ روانی و از نظر اجتماعی در یک جهت انسانی و تکاملی به یگانگی و وحدت (توحید) برسد؟ در اینجا سه‌گونه نظریه است: ماتریالیستی، ایده‌آلیستی، رئالیستی.

الف. نظریهٔ ماتریالیستی

این نظریه که تنها به ماده می‌اندیشد و برای روان هیچ‌گونه اصالتی قائل نیست، مدعی است آنچه فرد انسان را از جنبهٔ روانی و جامعهٔ انسان را از

نظر اجتماعی تجزیه و متلاشی می‌کند و به صورت قطبهای ناهماهنگ در می‌آورد، تعلق اختصاصی اشیاء به انسان (مالکیت) است. این، اشیاء هستند که با تعلق اختصاصی خود به انسان، انسان را از نظر فردی و روانی و از نظر اجتماعی قطعه‌قطعه می‌کنند. انسان موجودی «ژنریک» (بالطبع اجتماعی) است. در فجر تاریخ، انسان به صورت اجتماعی و به صورت «ما» می‌زیست؛ «من» وجود نداشت؛ یعنی «من» را حس نمی‌کرد، «ما» را حس می‌کرد؛ وجود فردی خود را نمی‌شناخت، وجود جمعی خویش را می‌شناخت؛ دردش درد جمع بود و احساسش احساس جمع؛ برای جمع می‌زیست نه برای خود؛ وجدانش وجدان جمعی بود نه وجدان فردی. انسان در آغاز تاریخ، زندگی اشتراکی داشت و به همین جهت با روح جمعی و احساس جمعی می‌زیست؛ زندگی‌اش با شکار می‌گذشت؛ هرکس همان اندازه می‌توانست از دریا و جنگل تحصیل روزی کند که رفع مایحتاج زندگی خودش می‌شد؛ تولید اضافی وجود نداشت؛ تا بشر زراعت را کشف کرد و امکان تولید اضافی و در نتیجه امکان کار کردن گروهی و خوردن و کار نکردن گروهی دیگر پیدا شد و همین امر منجر به اصل مالکیت گشت. اصل مالکیت اختصاصی و به تعبیر دیگر تعلق اختصاصی مال و ثروت ـ یعنی منابع تولید از قبیل آب و زمین و ابزار تولید از قبیل گاوآهن ـ به گروه خاص، روح جمعی را متلاشی کرد و جامعه را که به صورت «واحد» می‌زیست به دو نیم کرد: نیم برخوردار و بهره‌کش و نیم محروم و بهره‌ده و زحمتکش. جامعه که به صورت «ما» می‌زیست، به صورت «من»ها درآمد و انسان به واسطهٔ پیدایش مالکیت، از درون خود با خود واقعی‌اش که خود اجتماعی بود و خود را عین انسانهای دیگر احساس می‌کرد، بیگانه شد و به جای اینکه خود را «انسان» احساس کند «مالک» احساس کرد و با خود بیگانه شد و کاستی گرفت.

تنها با بریدن این قید و این تعلق است که انسان بار دیگر به یگانگی اخلاقی و سلامت روانی و هم به یگانگی اجتماعی و سلامت اجتماعی باز می‌گردد. حرکت جبری تاریخ به سوی این یگانگیهاست.

مالکیتها که وحدت انسانی را تبدیل به کثرت و جمع او را تبدیل به تفرقه کرده است، مانند همان کنگره‌هایی است که مولوی در مَثَل زیبای خویش آورده که نور واحد و منبسط آفتاب را تقسیم و قسمت قسمت می‌کند و منشأ پیدایش سایه‌ها می‌گردد. البته سخن مولوی ناظر است به یک حقیقت عرفانی، یعنی ظهور کثرت از وحدت و بازگشت کثرت به وحدت، ولی با یک تحریف و تأویلْ تمثیلی برای این نظریهٔ مارکسیسم شمرده می‌شود.

منبسط بودیم و یک گوهر همه   بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب   بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره   شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق   تا رود فرق از میان این فریق

ب. نظریهٔ ایده‌آلیستی

این نظریه تنها به روان و درون انسان و رابطهٔ انسان با نفس خودش می‌اندیشد و آن را اصل و اساس می‌شمارد. این نظریه می‌گوید درست است که تعلق و اضافه مانع وحدت و موجب کثرت است، عامل تفرقه و متلاشی شدن جمع است، فرد را به تفرقهٔ روانی و جامعه را به تجزیهٔ گروهی می‌کشاند، اما همواره «مضافٌ‌الیه» سبب تفرقه و تجزیهٔ «مضاف» است نه «مضاف» سبب تفرقه و تجزیهٔ «مضافٌ‌الیه». «مضاف» به دست «مضافٌ‌الیه» قطعه‌قطعه می‌شود نه «مضافٌ‌الیه» به دست «مضاف». اضافه و تعلق اشیاء ـ مال، زن، پست و مقام و غیره ـ به انسان سبب قطعه‌قطعه شدن روان و تجزیهٔ جامعهٔ انسان نیست، بلکه اضافه و

تعلق درونی و قلبی انسان به اشیاء سبب تفرقه‌ها و تجزیه‌ها و بیگانگیهای انسان است. «مالکیت» انسان او را از خودش و جامعه‌اش جدا نکرده، بلکه «مملوکیت» انسان او را از خودش و جامعه‌اش جدا ساخته است. آنچه «من» را از نظر اخلاقی و از نظر اجتماعی تجزیه می‌کند، «مال من»، «زن من»، «پست و مقام من» نیست، بلکه «منِ مال» و «منِ زن» و «منِ پست و مقام» است. برای اینکه «من» تبدیل به «ما» بشود، قطع تعلق اشیاء به انسان ضرورت ندارد؛ تعلق انسان به اشیاء باید بریده شود. انسان را از قید اشیاء رها سازید تا به واقعیت انسانی‌اش بازگردد نه اشیاء را از قید انسان. به انسان آزادی معنوی بدهید، از آزاد کردن و رها ساختن اشیاء چه اثری ساخته است؟! به شخصْ رهایی و آزادی و اشتراکیت و وحدت بدهید نه به «شیء». عامل توحید اخلاقی و اجتماعی انسان از نوع عوامل آموزشی و پرورشی مخصوصاً آموزش و پرورش معنوی است نه از نوع عوامل اقتصادی. تکامل درونی انسان عامل توحید اوست نه کاستی برونی. برای یگانگی انسان باید به او «معنی» داد و نه اینکه از او «ماده» را گرفت. انسان، اول حیوان است دوم انسان؛ حیوان بالطبع است و انسان بالاکتساب. انسان در پرتو ایمان و تحت تأثیر عوامل صحیح آموزشی و پرورشی، انسانیت خویش را که بالقوه و بالفطره دارد، باز می‌یابد. مادام که انسان تحت عوامل مؤثر معنوی معنویت خویش را بازنیافته و به صورت انسان در نیامده، همان حیوان بالطبع است، امکان یگانگی روحها و جانها در کار نیست.

جان حیوانی ندارد اتحاد
تو مجو این اتحاد از روح باد
گر خورد این نان، نگردد سیر آن
ور کشد بار این، نگردد آن گران

بـلکه ایـن شـادی کـند از مـرگ آن
از حســـد مـیرد چـو بـیند بـرگ آن
جان گرگان و سگان از هم جـداست
مـــتحد جـــانهای شـــیران خـداست
مـــؤمنان مـــعدود لیک ایـمان یکـی
جسمشان مـعدود لیکـن جـان یکـی
غیر فهم و جان که در گاو و خر است
آدمـی را عـقل و جـانی دیگـر است
ده چـــراغ ار حـاضر آری در مکـان
هـریکی بـاشد بـه صـورت غـیر آن
فـــرق نـــتوان کـــرد نـور هـر یکـی
چون بـه نـورش روی آری بـی‌شکی
اُطْـــلُبِ المـــعنی مـــن القـــرآنِ قُـلْ
لا نُـــفَرِّق بَـــیْنَ آحـــادِ الرُّسُـــل
گر تو صد سیب و صد آبی[1] بشـمری
صد نـماید یک شـود چـون بـفشری
در مـــعانی قسـمت و اعـداد نـیست
در مـــعانی تـــجزیه و افـراد نـیست

ماده را عامل تفرقه و جمع انسان دانستن که با جمع آن، انسان جمع شود و با تفرقهٔ آن متفرق، با تقسیم آن، انسان تقسیم شود و با یک شدن آن، یک و شخصیت اخـلاقی و اجـتماعی او را تـابع و طـفیلی وضـع اقتصادی و تولیدی دانستن، ناشی از نشناختن انسان و ایمان نداشتن به اصالت انسان و نیروی عقل و ارادهٔ اوست و یک نظریهٔ ضدّ اُمـانیستی

---

۱. آبی یعنی گلابی.

است.

بعلاوه قطع تعلق اختصاصی اشیاء به انسان امری نـاممکن است. فرضاً در مورد مال و ثروت اجرا شود، در مورد زن و فرزند و خانواده چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان در آن زمینه اشتراکـیت را مـطرح کـرد و بـه کمونیسم جنسی قائل شد؟ اگر ممکن است، چراکشورهایی که سالهاست مالکیت شخصی را در مورد ثروت الغاء کرده‌اند، به نـظام اخـتصاصی خانواده چسبیده‌اند؟ فرضاً نظام اخـتصاصی فـطری خـانوادگـی نـیز اشتراکی شود، پُستها، مقامها، شهرتها، افتخارها را چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان اینها را نیز به طور یکسان تقسیم کرد؟ استعدادهای جسمانی و بدنی خاص افراد و همچنین استعدادهای روانی و هوشی آنـان را چـه می‌توان کرد؟ این تعلقات، جزء لاینفک وجود هر فرد است و جداشدنی و برابرکردنی نیست.

ج. نظریهٔ رئالیستی

این نظریه معتقد است که آنچه انسان را از نظر فردی و اجتماعی تقسیم و تجزیه می‌کند و عامل اصلی تفرقه و تکثیر انسان است، تعلق انسان به اشیاء است نه تعلق اشیاء به انسان. اسارت انسان ناشی از «مملوکیت» اوست و نه «مالکیتش»؛ از این رو برای عامل تعلیم و تربیت، انـقلاب اندیشه، ایمان، ایدئولوژی و آزادی معنوی نقش اول را قائل است ولی معتقد است که انسان همچنان که مادهٔ محض نیست، روح مـحض هـم نیست، معاش و معادْ توأم با یکدیگرند، جسم و روان در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، در همان حال که باید با عوامل روحی و روانی تفرقه در پرتو توحید در عبادت و حق‌پرستی مبارزه کرد، [باید] با عوامل تبعیض، بی‌عدالتیها، محرومیتها، ظلمها، اختناقها، طاغوتها، غـیر خـدا را «رب گرفتن»ها به شدت جنگید.

اسلام چنین منطقی دارد. اسلام که ظهور کرد، در آنِ واحد به دو دگرگونی و انقلاب و دو حرکت دست زد. اسلام نگفت تبعیضها، بی‌عدالتیها یا مالکیتها را از بین ببرید خود به خود همه چیز درست می‌شود، و نگفت درون را اصلاح کنید و به برون کار نداشته باشید، اخلاق را بسازید اجتماع خود به خود ساخته می‌شود؛ اسلام در آنِ واحد که ندای توحید روانی و درونی در پرتو ایمان به خداوند متعال و یگانه‌پرستی ذات یگانهٔ او را داد، فریاد توحید اجتماعی در پرتو جهاد و مبارزه با ناهمواریهای اجتماعی را بلند کرد. این آیهٔ کریمهٔ قرآن که مانند ستاره در آسمان توحید انسانی می‌درخشد و همان آیه‌ای است که رسول اکرم در دعوتنامه‌هایش به سران کشورها می‌گنجانید، رئالیسم و واقع‌بینی و همه‌جانبه‌نگری اسلام را ارائه می‌دهد:

قُلْ یا اَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ اَنْ لا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً.

بیایید به سوی یک سخن، یک تز، یک حقیقت که برای همهٔ ما و شما یکسان است و با همه نسبت متساوی دارد، نه امتیاز خاصی است برای ما و نه امتیاز خاصی برای شما؛ و آن اینکه خدای یگانه را بپرستیم و جز او هیچ چیز را نپرستیم.

تا اینجا آیهٔ کریمه به یگانگی بخشیدن به انسانها از راه ایمان واحد و جهت و قبلهٔ واحد و ایده‌آل واحد و به آزادی معنوی رسیدن می‌پردازد؛ آنگاه می‌فرماید:

وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ[1].

بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را «ربِّ» خود ـ و حال آنکه ربّ همه خداست ـ قرار ندهیم، به ارباب و بنده تجزیه نشویم. بیایید آن‌گونه رابطه‌های اجتماعی غلط را که منجر به این‌گونه تبعیضها می‌شود قطع کنیم.

پس از آشفتگی خلافت اسلامی در زمان عثمان و برقراری نظام طبقاتی جاهلی و شورش مردم و کشته شدن عثمان، مردم برای بیعت به علی علیه‌السلام هجوم آوردند. علی ناگزیر پذیرفت. اگرچه شخصاً از قبول خلافت کراهت داشت، اما مسئولیت شرعی او را وادار به پذیرش کرد. علی علیه‌السلام کراهت شخصی و مسئولیت شرعی خود را این طور بیان می‌کند:

لَوْلا حُضورُ الْحاضِرِ وَ قِیامُ الْحُجَّةِ بِوُجودِ النّاصِرِ وَ ما اَخَذَ اللهُ عَلَی الْعُلَماءِ اَنْ لایُقارّوا عَلیٰ کِظَّةِ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مَظْلومٍ لَاَلْقَیْتُ حَبْلَها عَلیٰ غارِبِها وَ لَسَقَیْتُ اٰخِرَها بِکَأْسِ اَوَّلِها[2].

اگر گرد آمدن مردم نبود، و اگر نبود که با اعلام نصرت مردم، بر من اتمام حجت شد، و اگر نبود که خداوند از دانایان پیمان گرفته که آنجا که مردم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی پرخور که از بس خورده‌اند «ترش» کرده‌اند و گروهی گرسنه و محروم؛ اگر اینها نبود من افسار مرکب خلافت را روی شانه‌اش می‌انداختم و رهایش می‌کردم و کاری به کارش نداشتم.

---

۱. آل‌عمران / ۶۴.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ شقشقیه (خطبهٔ ۴).

همه می‌دانیم که علی پس از عهده‌دار شدن مسئولیت، دو کار را وجههٔ همت و در رأس برنامهٔ خود قرار داد: یکی پند و اندرز و اصلاح روحیه و اخلاق مردم و بیان معارف الهی که نمونه‌اش نهج‌البلاغه است، و دیگر مبارزه با تبعیضات اجتماعی. علی تنها به اصلاح درون و آزادسازی معنوی قناعت نکرد، همچنان که تنها اصلاحات اجتماعی را کافی ندانست؛ در دو جبهه دست به اصلاح زد. آری این است برنامهٔ اسلام.

این بود که اسلام در دستی منطق و دعوت و برنامهٔ تعلیم و تربیت در راه یگانگی فردی و اجتماعی انسانها در جهت خداپرستی داشت و در دستی دیگر تیغ برای قطع روابط نامتعادل انسانی و درهم ریختن طبقات اجتماعی و درهم شکستن طاغوتها.

جامعهٔ بی‌طبقهٔ اسلامی یعنی جامعهٔ بی‌تبعیض، جامعهٔ بی‌محروم، جامعهٔ بی‌طاغوت، جامعهٔ عادله، جامعهٔ بی‌ظلم، نه جامعهٔ بی‌تفاوت که خود نوعی ظلم و بی‌عدالتی است. فرق است میان تبعیض و تفاوت، همچنان که در نظام تکوینی جهان تفاوت هست ـ و این تفاوتهاست که به جهانْ زیبایی، تنوع، پیشروی و تکامل بخشیده است ـ اما تبعیض نیست. مدینهٔ فاضلهٔ اسلامی مدینهٔ ضدّ تبعیض است نه ضدّ تفاوت. جامعهٔ اسلامی جامعهٔ تساویها و برابریها و برادریهاست، اما نه تساوی منفی، بلکه تساوی مثبت. تساوی منفی یعنی به حساب نیاوردن امتیازات طبیعی افراد و سلب امتیازات اکتسابی آنها برای برقراری برابری؛ تساوی مثبت یعنی ایجاد امکانات مساوی برای عموم و تعلق مکتسبات هر فرد به خودش و سلب امتیازات موهوم و ظالمانه.

تساوی منفی از قبیل تساوی‌ای است که در داستانها آورده‌اند که جباری در کوهستانی زندگی می‌کرد و از عابرانی که از آنجا می‌گذشتند به عنوان مهمان پذیرایی می‌نمود. هنگام خواب، مهمان باید روی

تختخواب معینی بخوابد. غلامان میزبان، مهمان را روی تختخواب می‌خوابانیدند. اگر اتفاقاً اندام مهمان از تخت نه کوتاه‌تر بود و نه بلندتر، اجازه داده می‌شد که بخوابد، اما وای به حال مهمان نگونبخت اگر اندامش با تخت مساوی نبود. اگر اندامش بلندتر بود، از طرف پا یا سر با ارّه مساوی می‌کردند و اگر کوتاهتر بود، آنقدر از دو طرف می‌کشیدند تا برابر شود و به هر حال پایان کارش معلوم بود.

اما تساوی مثبت از نوع بی‌نظری یک معلم مهربان دلسوز است که به همهٔ شاگردان با یک چشم نگاه می‌کند؛ در صورت تساوی جوابها نمرهٔ مساوی می‌دهد و در صورت اختلاف در جوابها به هرکس همان نمره را می‌دهد که استحقاق دارد.

جامعهٔ اسلامی جامعهٔ طبیعی است نه جامعهٔ تبعیضی و نه جامعهٔ تساوی منفی. تز اسلام «کار به قدر استعداد و استحقاق به قدر کار» است.

جامعهٔ تبعیضی جامعه‌ای است که رابطهٔ انسانها بر اساس استعباد و استثمار است، یعنی بهره‌کشی جبری و زندگی افرادی به حساب کار و زحمت افراد دیگر. ولی جامعهٔ طبیعی جامعه‌ای است که هرگونه بهره‌کشی و زندگی یک فرد به حساب فرد دیگر محکوم است؛ رابطهٔ انسانها رابطهٔ «تسخیر متقابل» است؛ همه آزادانه و در حدود امکانات و استعدادات خود می‌کوشند و همه مسخَّر و رام یکدیگرند، یعنی استخدام طرفینی حکمفرماست. بدیهی است به حکم اینکه تفاوت طبیعی و اختلاف طبیعی میان افراد حکمفرماست، آن که نیرو و استعداد بیشتری دارد بیشترْ نیروها را به سوی خود جذب می‌کند. مثلاً فردی که استعداد علمی بیشتری دارد، جویندگان علم را بیشتر به سوی خود جذب می‌کند و بیشتر مسخّر خود می‌سازد و آن که استعداد فنی بیشتری دارد، دیگران اجباراً در زیردست او و در جهت فکر و ابتکار او حرکت می‌کنند و بیشتر مسخّر و رام او می‌شوند. این است که قرآن مجید در عین اینکه «ربّ و

مربوبی» را در جامعه نفی می‌کند، به واقعیت تفاوت طبیعی و درجات مختلف استعدادها از نظر تکوینی اعتراف دارد و «رابطهٔ تسخیر طرفینی» را تأیید می‌کند.

در سورهٔ زخرف آیهٔ ۳۲ می‌فرماید:

اَ هُمْ یَقْسِمونَ رَحْمَةَ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُم فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیّاً وَ رَحْمَةُ رَبِّکَ خَیْرٌ مِمّا یَجْمَعونَ.

آیا آنها رحمت پروردگار را (نبوت را) تقسیم می‌کنند؟ (آیا با آنهاست که به هرکس بخواهند، خلعت نبوت بخشند و به هرکس نخواهند، نه؟) روزیِ مادی و معیشت را نیز ما میانشان قسمت کرده‌ایم، به این ترتیب که بعضی را بر بعضی از نظر استعدادها مزیت بخشیده‌ایم تا بعضی، بعضی دیگر را مسخّر خویش قرار دهند؛ و رحمت پروردگارت (نبوت) از آنچه اینها گرد می‌آورند بهتر است.

یک نکته که از این آیهٔ کریمه استنباط می‌شود این است که اختلاف مزایا یکطرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند: گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی‌مزیت از نظر طبیعی. اگر چنین بود، یک طبقه به طور مطلق «تسخیرکننده» و گروه دیگر «تسخیرشده» بودند. اگر آنچنان می‌بود، باید چنین تعبیر شود: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذوهُمْ سُخْرِیّاً. برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند مسخّر خویش قرار دهند.» بلکه تعبیر این است:

وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً.
بعضی را بر بعضی مزیت بخشیدیم تا بعضی، بعضی را مسخّر خویش قرار دهند.

یعنی همه از مزایایی بهره‌مندند و همه یکدیگر را مسخّر خویش قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، مزایا طرفینی است و تسخیر هم طرفینی است.

نکتهٔ دوم به کلمهٔ «سُخریّا» مربوط می‌شود. این کلمه در اینجا به ضمّ سین است و به همین معنی است که گفته شد. در دو آیهٔ دیگر از قرآن این کلمه با کسر سین (سِخریّا) آمده است: یکی در آیهٔ ۱۱۰ از سورهٔ مؤمنون که خطاب به اهل جهنم است و رفتار ناروای آنها با اهل ایمان سرکوبشان می‌شود که: اِنَّهُ كانَ فَريقٌ مِنْ عِبادى... فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيّاً... وَ كُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكونَ و دیگر آیهٔ ۶۳ از سورهٔ مبارکهٔ «ص» که از زبان خود اهل جهنم است که: ما لَنا لانَرىٰ رِجالاً كُنّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْاَشْرارِ. اَتَّخَذْناهُمْ سِخْرِيّاً اَمْ زاغَتْ عَنْهُمُ الْاَبْصارُ.

هم قرائن نشان می‌دهد و هم تا آنجا که من تفاسیر را دیده‌ام (مجمع‌البیان، کشّاف، تفسیر امام، بیضاوی، روح‌البیان، صافی، المیزان) اتفاق مفسرین است که «سِخریّا» ـ که در آن دو آیه به کسر سین آمده است ـ به معنی «مورد استهزاء» است. تنها مجمع‌البیان به عنوان یک قول غیرقابل اعتنا نقل کرده که بعضی گفته‌اند مقصود «به بندگی گرفته شده» است. بعضی به طور مطلق گفته‌اند که همیشه «سخریّا» با کسر سین به معنی «مورد استهزاء» و با ضمّ سین به معنی «مسخَّر» است.

اکنون ببینیم کلمهٔ «تسخیر» و «مسخَّر» چه معنی و مفهومی دارد؟ این دو کلمه در قرآن کریم مکرر آمده است و مفهوم «رام کردن» و «رام‌شده» را دارد. در قرآن از مسخّر کردن ماه، خورشید، شب، روز، دریا، نهرها، کوهها (برای داود پیغمبر)، باد (برای سلیمان)، هرچه در

آسمان و هرچه در زمین است (برای انسان) یاد شده است. بدیهی است که در همهٔ این موارد مقصود این است که این امور طوری آفریده شده‌اند که رام انسان و مورد استفاده و بهره‌برداری انسان هستند. در این آیات، همه، سخن از رام بودن اشیاء برای انسان است نه از رام بودن انسان برای اشیاء. ولی در آیهٔ مورد نظر، سخن از رام بودن و مسخّر بودن انسان برای انسان به صورت طرفینی است.

در مفهوم کلمهٔ «تسخیر» معنی اکراه و اجبار نیامده است؛ مثلاً عاشقْ مسخّر معشوق، مرید مسخّر مراد، متعلّم مسخّر معلم و مردم عادی غالباً مسخّر قهرمانان‌اند، ولی مجبور نیستند. لهذا حکمای اسلامی هوشمندانه اصطلاح «فاعلیت بالتّسخیر» را از «فاعلیت بالجبر» تفکیک کرده‌اند. البته در هر اجباری رام کردن هست، ولی هر رام‌کردنی اجبار نیست.

در اینکه اصطلاح قرآن در مفهوم این کلمه این است شکی نیست، ولی من اکنون نمی‌دانم که این اصطلاح، اصطلاح خاص قرآن است و قرآن برای تفهیم یک حقیقت فوق‌العاده بدیع در جریان خلقت ـ که فعالیت قوای طبیعی از نوع فاعلیت تسخیری است نه جبری و نه به خود واگذاشته ـ به مفهوم اصلی کلمه تبلور بخشیده است و یا قبل از قرآن هم این اصطلاح رایج بوده است.

از اینجا معلوم می‌شود که تعبیر برخی کتب لغت مانند المنجد که تسخیر را به معنی «تکلیف غیر بدون اجرت» گرفته‌اند، چقدر نارساست! این لُغَویّین اولاً این لغت را تنها در مورد رابطهٔ اجتماعی و اختیاری انسانها به‌کار برده‌اند و ثانیاً اجبار و اکراه را در مفهوم آن الزاماً وارد کرده‌اند، و حال آنکه قرآن در مورد رابطهٔ تکوینی به کار برده بدون آنکه الزاماً اجبار و اکراه را در مفهوم آن وارد کرده باشد.

آیهٔ مورد نظر رابطهٔ تکوینی انسانها را در زندگی اجتماعی بیان می‌کند که «رابطهٔ تسخیری عموم برای عموم» است و می‌توان گفت از

نظر بیان فلسفهٔ اجتماعی اسلام مهمترین آیات است.

بیضاوی در تفسیر معروفش و به پیروی او علّامه فیض در تفسیر صافی چه خوب و عالی تفسیر کرده‌اند آیه را که می‌گویند: معنی جملهٔ «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً» این است که یکدیگر را در نیازهای خود مورد استفاده قرار دهند و به این وسیله میانشان الفت (به یکدیگر چسبیدن) پیدا شود و به این وسیله کار عالم انتظام یابد.

در حدیث نیز آمده است که معنی آیه این است که همه را نیازمند یکدیگر آفریده‌ایم.

رابطهٔ تسخیری به این صورت است که در عین اینکه نیازهای طبیعی، انسانها را به یکدیگر پیوند داده است، جامعه از صورت میدان مسابقهٔ آزاد خارج نمی‌شود، برخلاف رابطهٔ جبری. زندگی حیوانات اجتماعی بر اساس رابطهٔ جبری است. لهذا اجتماعی بودن انسان با اجتماعی بودن زنبور عسل یا موریانه فرق دارد. بر زندگی آنها قوانین جبری حکمفرماست؛ زندگی آنها میدان مسابقه نیست؛ امکان بالارفتن و پایین رفتن وجود ندارد. انسان در همان حال که اجتماعی است، از نوعی حرّیت و آزادی برخوردار است.

اجتماع انسان میدان مسابقه‌ای است برای پیشروی و تکامل. قید و بندهایی که آزادی فردی را در مسیر تکامل محدود می‌کند، مانع شکفتن استعدادهای انسانی است.

انسانِ مدلِ نظریهٔ ماتریالیستی چون از درون به آزادی نرسیده و تنها تعلقات بیرونی‌اش بریده شده، مرغ بی‌بال و پری است که قید و بند از او برداشته شده ولی در اثر بی‌بال و پر بودن قادر به پرواز نیست. و اما انسانِ مدلِ نظریهٔ ایده‌آلیستی از درون آزاد است و از بیرون بسته؛ مرغِ با بال و پری است که پایش به جسم سنگینی بسته شده است. ولی انسان مدل نظریهٔ رئالیستی مرغ با بال و پری است که هم وسیلهٔ پرواز دارد و

هم قید و بندهای سنگین از پاهایش برگرفته شده است.

از مجموع آنچه گفتیم روشن شد که توحید عملی ـ اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی ـ عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی طاغوتها و تبعیضها و بی‌عدالتیها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‌گردد و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسد. قرآن کریم در سورهٔ مبارکهٔ زمر آیهٔ ۲۹ تفرّق و تشتّت شخصیت انسان و سرگردانی او و بی‌جهتی او را در نظام شرک و متقابلاً یگانگی و به وحدت رسیدن و یک جهت شدن و در مسیر تکامل واقع شدن او را در نظام توحیدی چنین بیان می‌کند:

ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فیهِ شُرَکاءُ مُتَشاکِسونَ وَ رَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ یَسْتَوِیانِ مَثَلاً.

خدا مَثَلی می‌آورد، مَثَل مردی که بندهٔ چند فرد بدخوی ناسازگار است (که هرکدام با خشونت و بدخویی او را به سویی فرمان می‌دهند) و مردی دیگر که تسلیم یک فرد است؛ آیا ایندو مانند یکدیگرند؟

انسان در نظام شرک هر لحظه به سویی و به جانب قطبی کشیده می‌شود، خسی است بر دریا، موجها هر لحظه او را در جهتی با خود می‌برند؛ اما در نظام توحیدی مانند یک کشتی مجهز به دستگاههای راهنمایی است، در یک حرکت منظم و هماهنگ تحت فرمان مقامی خیرخواه.

۴

مراتب و درجات شرک

همچنان که توحید، مراتب و درجات دارد شرک نیز به نوبهٔ خود مراتبی دارد که از مقایسهٔ مراتب توحید با مراتب شرک به حکم «تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِأضْدادِها» هم توحید را بهتر می‌توان شناخت و هم شرک را.

تاریخ نشان می‌دهد که در برابر توحیدی که پیامبران الهی از فجر تاریخ به آن دعوت می‌کرده‌اند انواع شرکها نیز وجود داشته است.

الف. شرک ذاتی

بعضی از ملل به دو (ثنویت) یا سه (تثلیث) یا چند اصل قدیم ازلی مستقل از یکدیگر قائل بوده‌اند؛ جهان را چندپایه‌ای و چندقطبی و چندکانونی می‌دانسته‌اند. ریشهٔ این‌گونه اندیشه‌ها چه بوده است؟ آیا هریک از این اندیشه‌ها انعکاس و نمایشگر وضع اجتماعی آن مردم بوده است؟ مثلاً آنگاه که مردمی به دو اصل قدیم و ازلی و دو محور اصلی

برای جهان قائل بوده‌اند، از آن رو بوده که جامعه‌شان به دو قطب مختلف تقسیم می‌شده است و آنگاه که به سه اصل و سه خدا معتقد بوده‌اند نظام اجتماعی‌شان نظام تثلیثی بوده است؟ یعنی همواره نظام اجتماعی به صورت یک اصل اعتقادی در مغز مردم انعکاس می‌یافته است و قهراً آنگاه که اعتقاد توحیدی و «یک اصلیِ» جهان به وسیلهٔ پیامبران توحیدی مطرح شده است هنگامی بوده که نظام اجتماعی به یک قطبی گراییده است؟

این نظریه از نظریه‌ای فلسفی منشعب می‌شود که ما در گذشته دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم و آن اینکه جنبه‌های روحی و فکری انسان و نهادهای معنوی جامعه از قبیل علم و قانون و فلسفه و مذهب و هنر تابعی از نظامات اجتماعی ـ بالاخص اقتصادی ـ اوست و از خود اصالتی ندارند. در گذشته به این نظریه پاسخ داده‌ایم و چون برای فکر و اندیشه، برای ایدئولوژی و بالاخره برای انسانیت اصالت و استقلال قائل هستیم، اینچنین نظریات جامعه‌شناسانه‌ای را برای شرک و توحید، بی‌اساس می‌دانیم.

البته اینجا مسئلهٔ دیگری هست که با این مسئله نباید اشتباه شود و آن اینکه گاهی یک نظام اعتقادی و مذهبی وسیلهٔ سوء استفاده در یک نظام اجتماعی واقع می‌شود، همچنان که نظام خاص بت‌پرستی مشرکان قریش وسیله‌ای برای حفظ منافع رباخواران عرب بود، ولی گروه رباخواران از قبیل ابوسفیان‌ها و ابوجهل‌ها و ولید بن مغیره‌ها کوچکترین اعتقادی به آن بتها نداشتند و فقط برای حفظ نظام اجتماعی موجود از آنها دفاع می‌کردند. این دفاعها عملاً آنگاه صورت جدی به خود گرفت که نظام توحیدی ضد استثماری و ضد رباخواری اسلام طلوع کرد. بت‌پرستان که بیشترْ نابودی خود را می‌دیدند، حرمت و قداست معتقَدات عامه را بهانه کردند. در آیات قرآن به این مسئله و این

نکته فراوان اشاره شده است، مخصوصاً در داستان فرعون و موسی؛ ولی چنانکه می‌دانیم این مسئله غیر از آن مسئله است که به طور کلی نظام اقتصادی زیربنای نظام فکری و اعتقادی است و هر نظام فکری و اعتقادی عکس‌العمل جبری نظام اقتصادی و اجتماعی است.

آنچه مکتب انبیاء به شدت آن را نفی می‌کند این است که هر مکتب فکری الزاماً تبلوریافتهٔ خواستهای اجتماعی است که خود آن خواستها به نوبهٔ خود زاییدهٔ شرایط اقتصادی می‌باشند. بنا بر این نظریه که صددرصد نظریه‌ای ماتریالیستی است، مکتب توحیدی انبیاء نیز به نوبهٔ خود تبلوریافتهٔ خواستهای اجتماعی و مولود نیازهای اقتصادی زمان خودشان بوده است؛ یعنی رشد ابزار تولید منشأ یک سلسله خواستهای اجتماعی شده است که می‌بایست به صورت یک اندیشهٔ توحیدی توجیه شوند. انبیاء، پیشقراولان و در واقع مبعوثان این نیاز اجتماعی و اقتصادی می‌باشند و این است معنی زیربنای اقتصادی داشتن یک فکر و عقیده و اندیشه و از آن جمله اندیشهٔ توحید.

قرآن به حکم اینکه برای انسان قائل به فطرت است و فطرت را یک بُعد وجودی اساسی انسان می‌شمارد که به نوبهٔ خود منشأ یک سلسله اندیشه‌ها و خواستهاست، دعوت توحیدی انبیاء را پاسخگویی به این نیاز فطری می‌داند و برای توحید، زیربنایی جز فطرت توحیدیِ عمومیِ بشر قائل نیست. قرآن به حکم اینکه برای انسان فطرت قائل است، شرایط طبقاتی را عامل جبری یک فکر و یک عقیده نمی‌شمارد. و اگر شرایط طبقاتی جنبهٔ زیربنایی داشته باشند و فطرتی در کار نباشد، هر کسی جبراً شاهین اندیشه‌اش و عقربهٔ تمایلاتش به آن سو متمایل می‌شود که پایگاه طبقاتی او اقتضا دارد. در این صورت، اختیار و انتخابی در کار نیست؛ نه فرعون‌ها مستحق ملامت‌اند و نه ضد فرعون‌ها شایستهٔ تحسین و ستایش، زیرا انسان آنگاه مستحق ملامت و یا سزاوار

تحسین است که بتواند غیر آنچه هست باشد؛ اما اگر نتواند جز آنچه هست باشد ـ مثل سیاهیِ سیاهپوست و سفیدیِ سفیدپوست ـ نه مستحق ملامت است و نه شایستهٔ ستایش. ولی می‌دانیم که انسان محکوم به اندیشهٔ طبقاتی نیست؛ می‌تواند بر ضد منافع طبقاتی خود شورش کند، همچنان که موسای بزرگ شده در تنعّمِ فرعونی چنین شورشی‌ای بود. این خود دلیل بر این است که مسئلهٔ زیربنا و روبنا علاوه بر اینکه انسانیت انسان را از او سلب می‌کند، خرافه‌ای بیش نیست.

البته این به این معنی نیست که وضع مادی و وضع فکری در یکدیگر تأثیر ندارند، از یکدیگر بیگانه و در یکدیگر غیر مؤثرند؛ بلکه به معنی نفی زیربنا بودن یکی و روبنا بودن دیگری است، وگرنه این خود قرآن است که می‌گوید:

اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ. اَنْ رَاٰهُ اسْتَغْنیٰ[1].

انسان وقتی که خود را بی‌نیاز و متمکّن می‌بیند طاغی می‌گردد.

قرآن نقش خاص ملأ و مترفین را در مبارزه با پیامبران و نقش خاص مستضعفین را در حمایت آنها تأیید می‌کند ولی به این وجه که فطرت انسانی را ـ که شایستگی دعوت و تذکر به انسان می‌دهد ـ در همه قائل است. تفاوت دو گروه در این است که در عین اینکه «مقتضای» پذیرش دعوت، به حکم فطرت در هر دو گروه هست، یک گروه از نظر روحی از یک مانع بزرگ یعنی منافع مادی موجود و امتیازات ظالمانهٔ تحصیل‌شده باید بگذرد (گروه ملأ و مترف)، اما گروه دیگر چنین مانعی جلو راه ندارد ـ و به قول سلمان: «نَجَی الْمُخْفُونَ» (سبکباران نجات

۱. علق / ۶ و ۷.

یافتند) ـ بلکه علاوه بر آنکه مانعی جلو راه پاسخگویی مثبت به فطرتشان نیست، مقتضی علاوه‌ای دارند و آن اینکه از وضع زندگانی سختی به وضع بهتری می‌رسند. این است که اکثریت پیروان پیامبران مستضعفانند، ولی همواره پیامبران از میان گروه دیگر حامیانی به دست آورده و آنها را علیه طبقه و پایگاه طبقاتی‌شان شورانیده‌اند، همچنان که گروهی از مستضعفان به صف دشمنان انبیاء در اثر حکومت یک سلسله عادات و تلقینات و گرایشهای خونی و غیره پیوسته‌اند. قرآن دفاع فرعون‌ها و ابوسفیان‌ها را از نظام شرک‌آلود زمان خودشان ـ که احساسات مذهبی مردم را علیه موسی و خاتم‌الانبیاء تحریک می‌کردند ـ به این معنی تلقی نکرده است که اینها چون وضع طبقاتی‌شان آن بود جز آن نمی‌توانستند بیندیشند و خواستهای اجتماعی‌شان در آن عقاید متبلور شده بود، بلکه تلقی قرآن این است که اینها دغلبازی می‌کردند و در عین اینکه حقیقت را به حکم فطرت خدادادی می‌شناختند و درک می‌کردند، در مقام انکار برمی‌آمدند (وَ جَحَدوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها اَنْفُسُهُمْ)[1]. قرآن کفر آنها را «کفر جحودی» می‌داند، یعنی انکار زبان در عین اقرار قلب، و به عبارت دیگر این انکارها را نوعی قیام علیه حکم وجدان تلقی می‌کند.

یکی از اشتباهات بزرگ این است که برخی پنداشته‌اند قرآن اندیشهٔ مارکسیستیِ «ماتریالیسم تاریخی» را می‌پذیرد. ما در بخش دیگری از بحثهای «جهان‌بینی اسلامی» که دربارهٔ «جامعه و تاریخ» از نظر اسلام به بررسی می‌پردازیم، به تفصیل دربارهٔ این موضوع بحث خواهیم کرد. این نظریه نه با واقعیتهای عینی تاریخ منطبق است و نه از نظر علمی قابل دفاع.

---

۱. نمل / ۱۴.

به هرحال، اعتقاد به چند مبدئی، شرک در ذات است و نقطهٔ مقابل توحید ذاتی است. قرآن آنجا که اقامهٔ برهان می‌کند (برهان تمانع) و می‌گوید: لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا[1]، در برابر این گروه اقامهٔ برهان می‌کند. این گونه اعتقاد سبب خروج از جرگهٔ اهل توحید و از حوزهٔ اسلام است. اسلام شرک ذاتی را در هر شکل و هر صورت بکلی طرد می‌کند.

ب. شرک در خالقیت

برخی از ملل خدا را ذات بی‌مثل و مانند می‌دانستند و او را به عنوان یگانه اصل جهان می‌شناختند اما برخی مخلوقاتِ او را با او در خالقیت شریک می‌شمردند. مثلاً می‌گفتند خداوند مسئول خلقت «شُرور» نیست؛ شرور آفریدهٔ بعضی از مخلوقات است[2]. این گونه شرک که شرک در خالقیت و فاعلیت است، نقطهٔ مقابل توحید افعالی است. اسلام این‌گونه شرک را نیز غیرقابل گذشت می‌داند. البته شرک در خالقیت به نوبهٔ خود مراتب دارد که بعضی از آن مراتب، شرک خفی است نه شرک جلی؛ بنابراین موجب خروج کلی از جرگهٔ اهل توحید و حوزهٔ اسلام نیست.

ج. شرک صفاتی

شرک در صفات، به علت دقیق بودن مسئله، در میان عامهٔ مردم هرگز

---

۱. انبیاء / ۲۲. قبلاً دربارهٔ مفاد این آیهٔ کریمه بحث کردیم. برای تقریر و توضیح این برهان که برهان «تمانع» نامیده می‌شود رجوع شود به پاورقیهای جلد پنجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم**.

۲. بدبختیها، کژیها، عیبها و نقصها و خلاصه همهٔ حوادث و وقایع نامطلوب را در اصطلاح «شُرور» می‌گویند. در نحوهٔ انتساب شرور به خداوند بحثهای مفصلی در کتاب دیگر مؤلف به نام **عدل الهی** شده است.

مطرح نمی‌شود. شرک در صفات مخصوص برخی اندیشمندان است که در این گونه مسائل می‌اندیشند اما صلاحیت و تعمق کافی ندارند. اشاعره از متکلمین اسلامی دچار این نوع شرک شده‌اند. این نوع شرک نیز شرک خفی است و موجب خروج از حوزهٔ اسلام نیست.

د. شرک در پرستش

برخی از ملل در مرحلهٔ پرستش، چوب یا سنگ یا فلز یا حیوان یا ستاره یا خورشید یا درخت یا دریا را می‌پرستیده‌اند. این نوع از شرکْ فراوان بوده و هنوز هم در گوشه و کنار جهان یافت می‌شود. این شرک، شرک در پرستش است و نقطهٔ مقابل توحید در عبادت است.

سایر مراتب شرک که در بالا گفته شد شرک نظری و از نوع شناخت دروغین است، اما این نوع شرک، شرک عملی و از نوع «بودن» و «شدن» دروغین است.

البته شرک عملی نیز به نوبهٔ خود مراتب دارد. بالاترین مراتبش که سبب خروج از حوزهٔ اسلام است همان است که گفته شد و شرک جلی خوانده می‌شود. اما انواع شرک خفی وجود دارد که اسلام در برنامهٔ توحید عملی با آنها سخت مبارزه می‌کند. بعضی از شرکها آن اندازه ریز و پنهان است که با ذره‌بینهای بسیار قوی نیز به زحمت قابل دیدن است. در حدیث است از رسول اکرم صلی الله علیه و آله:

اَلشِّرْکُ اَخْفیٰ مِنْ دَبیبِ الذَّرِّ عَلَی الصَّفا فِی اللَّیْلَةِ الظَّلْماءِ، وَ اَدْناهُ یُحِبُّ عَلیٰ شَیْءٍ مِنَ الْجَوْرِ وَ یُبْغِضُ عَلیٰ شَیْءٍ مِنَ الْعَدْلِ وَ هَلِ الدّینُ اِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ فِی اللّٰهِ. قالَ اللّٰهُ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبّونَ اللّٰهَ

فَاتَّبِعونی یُحْبِبْکُمُ اللّهُ[1].
شرک (راه یافتن شرک) مخفی‌تر است از رفتن مورچه بر سنگ صاف در شب تاریک. کمترین شرک این است که انسان کمی از ظلم را دوست بدارد و از آن راضی باشد و یا کمی از عدل را دشمن بدارد. آیا دین چیزی جز دوست داشتن و دشمن داشتن برای خداست؟ خداوند می‌فرماید: بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا (دستورات مرا که از جانب خداست) پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد.

اسلام هرگونه هواپرستی، جاه‌پرستی، مقام‌پرستی، پول‌پرستی، شخص‌پرستی را شرک می‌شمارد. قرآن کریم در داستان برخورد موسی و فرعون، جابرانه فرمان راندن فرعون بر بنی‌اسرائیل را «تعبید» (بنده گرفتن) می‌خواند. از زبان موسی در جواب فرعون می‌گوید: وَ تِلْکَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَیَّ اَنْ عَبَّدْتَ بَنی اِسرائیلَ[2] یعنی تو بنی‌اسرائیل را بندهٔ خود ساخته‌ای و آنگاه بر من منت می‌گذاری که هنگامی که در خانهٔ تو بودم چنین و چنان شد؟! بدیهی است که بنی‌اسرائیل نه فرعون را پرستش می‌کردند و نه بردگان فرعون بودند، بلکه صرفاً تحت سیطرهٔ طاغوتی و ظالمانهٔ فرعون قرار داشتند که در جای دیگر از زبان فرعون این غلبه و سیطرهٔ ظالمانه را نقل می‌کند که: اِنّا فَوْقَهُمْ قاهِرونَ[3] آنان زیردست ما و ما فوق آنها هستیم و قاهر بر آنها. و هم در جای دیگر از زبان فرعون نقل می‌کند که: وَ قَوْمُهُما لَنا عابِدونَ[4] یعنی خویشاوندان موسی و هارون

۱. تفسیر المیزان (متن عربی)، ذیل آیهٔ «قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبّونَ اللّهَ فَاتَّبِعونی».
۲. شعراء / ۲۲.
۳. اعراف / ۱۲۷.
۴. مؤمنون / ۴۷.

(بنی‌اسرائیل) بندگان ما هستند. در این آیهٔ کریمه کلمهٔ «لَنا» (از برای ما) بهترین قرینه است بر اینکه مقصودْ پرستش نیست، زیرا فرضاً بنی‌اسرائیل مجبور به پرستش بودند، فرعون را پرستش می‌کردند نه همهٔ فرعونیان را. آن چیزی که از ناحیهٔ فرعون و همهٔ فرعونیان (به اصطلاح قرآن «ملأ» فرعون) بر بنی‌اسرائیل تحمیل شده بود اطاعت اجباری بود.

علی علیه‌السلام در خطبهٔ «قاصعه» آنگاه که محکومیت بنی‌اسرائیل در چنگال فرعون و تسلط ظالمانهٔ فرعون را شرح می‌دهد با تعبیر «بنده گرفتن» ذکر می‌کند، می‌فرماید:

اِتَّخَذَتْهُمُ الْفَراعِنَةُ عَبیداً.

فراعنه آنان را عبد خود قرار داده بودند.

آنگاه این بندگی را به این صورت توضیح می‌دهد:

فَساموهُمُ الْعَذابَ وَ جَرَّعوهُمُ الْـمِرارَ فَلَمْ تَبْرَحِ الْحالُ بِهِمْ مِنْ ذُلِّ الْـهَلَکَةِ وَ قَهْرِ الْغَلَبَةِ لایَجِدونَ حیلَةً فِی امْتِناعٍ وَ لا سَبیلاً اِلیٰ دِفاعٍ.

فراعنه آنها را تحت شکنجه قرار دادند، جرعه‌های تلخ به آنها نوشانیدند، در ذلت هلاک‌کننده و در مقهوریت ناشی از سلطهٔ ظالمانهٔ دشمن بسر می‌بردند و راهی برای خودداری یا دفاع نداشتند.

از همه صریح‌تر و روشن‌تر مفاد آیهٔ کریمهٔ وعدهٔ خلافت الهی به اهل ایمان است که می‌فرماید:

وَعَدَ اللهُ الَّذینَ آمَنوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَما اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضیٰ لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْناً یَعْبُدونَنی لایُشْرِكونَ بی شَیْئاً[1].

خداوند نوید داده به آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‌اند که آنها را خلافت زمین دهد آنچنان که پیش از آنها به کسانی دیگر خلافت زمین داد، دینی را که خداوند برای آنها پسندیده است منتشر سازد و ترس آنها را تبدیل به امنیت نماید. مرا عبادت کنند و چیزی را شریک من قرار ندهند.

جملهٔ آخر این آیه که ناظر به این است که آنگاه که حکومت حق و خلافت الهی برقرار می‌شود اهل ایمان از قید اطاعت هر جباری آزادند، به این صورت بیان شده که تنها مرا عبادت می‌کنند و شریکی برای من نمی‌سازند. از این معلوم می‌شود که از نظر قرآن هر اطاعت امری عبادت است؛ اگر برای خدا باشد اطاعت خداست و اگر برای غیرخدا باشد شرک به خداست.

این جمله عجیب است که فرمانبرداریهای اجباری که از نظر اخلاقی به هیچ وجه عبادت شمرده نمی‌شود، از نظر اجتماعی عبادت شمرده می‌شود. رسول اکرم فرمود:

اِذا بَلَغَ بَنُو الْعاصِ ثَلٰثینَ اتَّخَذوا مالَ اللهِ دُوَلاً وَ عِبادَ اللهِ خِوَلاً وَ دینَ اللهِ دَخَلاً[2].

---

۱. نور / ۵۵.
۲. شرح ابن‌ابی الحدید بر نهج‌البلاغه، شرح خطبهٔ ۱۲۸.

> هرگاه اولاد عاص بن امیه (جدّ مروان حکم و اکثریت خلفای اموی) به سی تن رسد، مال خدا را میان خود دست به دست می‌کنند، بندگان خدا را بندهٔ خود قرار می‌دهند و دین خدا را مغشوش می‌سازند.

اشاره است به ظلم و استبداد امویان. بدیهی است که امویان نه مردم را به پرستش خود می‌خواندند و نه آنها را مملوک و بردهٔ خود ساخته بودند، بلکه استبداد و جباریت خود را بر مردم تحمیل کرده بودند. رسول خدا صلی الله علیه و آله با آینده‌نگری الهی خود، این وضع را نوعی شرک و رابطهٔ «ربّ و مربوبی» خواند.

مرز توحید و شرک

مرز دقیق توحید و شرک ـ چه توحید و شرک نظری و چه عملی ـ چیست؟ چه نوع اندیشه‌ای اندیشهٔ توحیدی است و چه نوع اندیشه‌ای اندیشهٔ شرکی؟ چه نوع عملی عمل توحیدی است و چه نوع عملی عمل شرکی؟ آیا اعتقاد به موجودی غیر خدا شرک است (شرک ذاتی) و لازمهٔ توحید ذاتی این است که به موجودیت هیچ چیز غیر از خدا ـ ولو به عنوان آفریدهٔ او ـ اعتقاد نداشته باشیم (نوعی وحدت وجود)؟

بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست؛ فعل خدا خود شأنی از شئون اوست و ثانیِ او و در قبال او نیست. مخلوقات خداوند تجلیات فیّاضیت او هستند. اعتقاد به وجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است متمّم و مکمّل اعتقاد به توحید است نه ضد توحید. پس مرز توحید و شرک، وجود داشتن و وجود نداشتن شیء دیگر ـ هرچند مخلوق خود او ـ نیست.

آیا اعتقاد به نقش مخلوقات در تأثیر و تأثّر و سببیّت و مسبّبیت،

شرک است (شرک در خالقیت و فاعلیت)؟ و آیا لازمهٔ توحید افعالی این است که نظام سببی و مسببی جهان را انکار کنیم و هر اثری را مستقیماً و بلاواسطه از خدا بدانیم و برای اسباب هیچ نقشی قائل نباشیم؟ مثلاً معتقد باشیم که آتش نقشی در سوزانیدن و آب در سیراب کردن و باران در رویانیدن و دوا در بهبود بخشیدن ندارد، خداست که مستقیماً می‌سوزاند و مستقیماً سیراب می‌سازد و مستقیماً می‌رویاند و مستقیماً بهبود می‌بخشد؛ بود و نبود این عوامل، یکسان است؛ چیزی که هست عادت خدا بر این است که کارهای خود را در حضور این امور انجام دهد. مثلاً اگر انسانی عادتش بر این باشد که همیشه در حالی که کلاه بر سر دارد نامه بنویسد، بود و نبود کلاه در نوشتن نامه تأثیری ندارد، ولی نویسندهٔ نامه نمی‌خواهد با نبود کلاه نامه‌ای بنویسد. مطابق این نظریه، بود و نبود اموری که عوامل و اسباب نامیده می‌شوند از این قبیل است و اگر غیر از این قائل بشویم، برای خدا شریک بلکه شریکها در فاعلیت قائل شده‌ایم (نظریهٔ اشاعره و جبریّون).

این نظریه نیز صحیح نیست. همچنان که اعتقاد به وجود مخلوق، مساوی با شرک ذاتی و اعتقاد به خدای دوم و وجود قطبی در مقابل خدا نیست بلکه مکمّل و متمّم اعتقاد به وجود خدای یگانه است، اعتقاد به تأثیر و سببیت و نقش داشتن مخلوقات در نظام جهان نیز ـ با توجه به اینکه همان طور که موجودات استقلال در ذات ندارند استقلال در تأثیر هم ندارند، موجودند به وجود او و مؤثرند به تأثیر او ـ شرک در خالقیت نیست بلکه متمّم و مکمّل اعتقاد به خالقیت خداوند است. آری، اگر برای مخلوقات از نظر تأثیر، استقلال و تفویض قائل بشویم و چنین بیندیشیم که نسبت خداوند به جهان، نسبت صنعتگر است به صنعت (مثلاً سازندهٔ اتومبیل و اتومبیل) که صنعت در پیدایش خود نیازمند به صنعتگر است ولی پس از آنکه ساخته شد کار خود را طبق مکانیسم خود ادامه

می‌دهد؛ صنعتگر در ساختن صنعت نقش دارد نه در کارکرد مصنوع پس از ساخته شدن؛ اگر سازندۀ اتومبیل هم بمیرد اتومبیل به کار خود ادامه می‌دهد؛ اگر چنین بیندیشیم که عوامل جهان ـ آب، باران، برق، حرارت، خاک، گیاه، حیوان، انسان و غیره ـ نسبتشان با خداوند چنین نسبتی است (چنانکه معتزله احیاناً چنین نظری داده‌اند) قطعاً شرک است. مخلوق، در حدوث و بقا نیازمند به خالق است؛ در بقا و در تأثیر همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهانْ عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی و عین «از اویی» است؛ از این رو تأثیر و سببیت اشیاء عین تأثیر و سببیت خداونداست؛ خلاقیت قوّه‌ها و نیروهای جهان ـ اعم از انسان و غیر انسان ـ عین خلاقیت خداوند و بسط فاعلیت اوست، بلکه اعتقاد به این‌که نقش داشتن اشیاء در کار عالم شرک است، شرک است، زیرا این اعتقاد ناشی از این نظر است که ناآگاهانه برای ذات موجودات، استقلالی در مقابل ذات حق قائل شده‌ایم و از این رو اگر موجودات نقشی در تأثیر داشته باشند تأثیرات به قطبهای دیگر نسبت داده شده است. پس مرز توحید و شرک این نیست که برای غیر خداوند نقشی در تأثیرات و سببیتها قائل بشویم یا نشویم.

آیا مرز توحید و شرک اعتقاد به قدرت و تأثیر مافوق‌الطبیعی است؟ یعنی اعتقاد به قدرت مافوق قوانین عادی طبیعت برای یک موجود، اعم از فرشته یا انسان (مثلاً پیغمبر یا امام)، شرک است اما اعتقاد به قدرت و تأثیر در حد معمولی و متعارف شرک نیست. و همچنین اعتقاد به قدرت و تأثیر انسان از دنیا رفته نیز شرک است، زیرا انسان مرده جماد است و از نظر قوانین طبیعی، جماد نه شعور دارد نه قدرت و نه اراده؛ پس اعتقاد به درک داشتن مرده و سلام کردن به او و تعظیم کردن و احترام کردن او و خواندن و نداکردن او و چیز خواستن از او شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی برای غیر خداست. و همچنین اعتقاد به

تأثیرات مرموز و ناشناخته برای اشیاء، مسئلهٔ اعتقاد به تأثیر داشتن یک خاک بخصوص در شفای بیماری و یا تأثیر داشتن مکان مخصوص برای استجابت دعا شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی در یک شیء است؛ چه، هرچه که طبیعی است، شناختنی و آزمودنی و حس‌کردنی و لمس‌کردنی است. علیهذا اعتقاد به مطلق تأثیرات برای اشیاء شرک نیست (آنچنان‌که اشاعره پنداشته‌اند) بلکه اعتقاد به تأثیرات مافوق‌الطبیعی برای اشیاء شرک است. پس هستی تقسیم می‌شود به دو بخش: طبیعت و ماوراء طبیعت. ماوراءالطبیعه قلمرو اختصاصی خداوند است و طبیعت قلمرو اختصاصی مخلوق او و یا قلمرو مشترک خدا و مخلوقات است. یک سلسله کارها جنبهٔ ماوراءالطبیعی دارد از قبیل احیاء (زنده کردن) و إماته (میراندن)، روزی دادن و امثال اینها و باقی، کارهای عادی و معمولی است. کارهای فوق معمولی قلمرو اختصاصی خداست و باقی، قلمرو مخلوقات او. این از جنبهٔ توحید نظری.

اما از جنبهٔ توحید عملی هرنوع توجه معنوی به غیر خداوند ـ یعنی توجهی که از طریق چهره و زبانِ توجه‌کننده و چهره و گوش ظاهری شخصِ مورد توجه نباشد بلکه توجه‌کننده بخواهد نوعی رابطهٔ قلبی و معنوی میان خود و طرف مقابل برقرار کند و او را بخواند و متوجه خود سازد و به او توسل جوید و از او اجابت بخواهد ـ همهٔ اینها شرک و پرستش غیر خداست، چون عبادت جز اینها چیزی نیست و عبادت غیر خدا به حکم عقل و ضرورت شرع جایز نیست و مستلزم خروج از اسلام است. بعلاوه انجام این گونه مراسم، گذشته از اینکه انجام مراسم عملی عبادت است برای غیر خدا و عین اعمالی است که مشرکان برای بتها انجام می‌دادند، مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراءالطبیعی برای شخصیت مورد توجه (پیغمبر یا امام) است (نظریهٔ وهّابیان و وهّابی‌مآبان عصر ما).

این نظریه در زمان ما تا حدی شیوع یافته و در میان یک قشر

بالخصوص علامت روشنفکری شمرده می‌شود.

ولی با توجه به موازین توحیدی، این نظریه از لحاظ توحید ذاتی در حد نظریهٔ اشاعره شرک‌آلود است و از نظر توحید در خالقیت و فاعلیت، یکی از شرک‌آمیزترین نظریه‌هاست.

قبلاً در رد نظریهٔ اشاعره گفتیم که اشاعره از اشیاء، نفی تأثیر و سببیت کرده‌اند به حساب اینکه اعتقاد به تأثیر و سببیت اشیاء مستلزم اعتقاد به قطبها و منشأها در مقابل خداست؛ و گفتیم اشیاء آنگاه به صورت قطبها در مقابل خداوند درمی‌آیند که در ذات، استقلال داشته باشند. از اینجا معلوم می‌شود اشاعره ناآگاهانه نوعی استقلال ذاتی که مستلزم شرک ذاتی است برای اشیاء قائل بوده‌اند اما از آن غافل بوده‌اند و خواسته‌اند با نفی اثر از اشیاء، توحید در خالقیت را تثبیت نمایند؛ لهذا در همان حال که شرک در خالقیت را نفی کرده‌اند، ناآگاهانه نوعی شرک در ذات را تأیید کرده‌اند.

عین این ایراد بر نظریهٔ وهّابی‌مآبان وارد است. اینها نیز ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده‌اند و از این رو نقش مافوق حدّ عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته‌اند، غافل از آنکه موجودی که به تمام هویتش وابسته به ارادهٔ حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر مافوق‌الطبیعی او مانند تأثیر طبیعی او پیش از آنکه به خودش مستند باشد مستند به حق است و او جز مجرایی برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطهٔ فیض وحی و علم بودن جبرئیل و واسطهٔ رزق بودن میکائیل و واسطهٔ احیاء بودن اسرافیل و واسطهٔ قبض ارواح بودن ملک‌الموت شرک است؟

از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است، زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است؛ کارهای ماوراءالطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو

اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است، همچنان که قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است.

برخلاف تصور رایج، وهابیگری تنها یک نظریهٔ ضد امامت نیست، بلکه پیش از آنکه ضد امامت باشد ضد توحید و ضد انسان است. از آن جهت ضد توحید است که به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل است و بعلاوه به یک نوع شرک ذاتی خفی قائل است که توضیح داده شد، و از آن جهت ضد انسان است که استعداد انسانی انسان را ـ که او را از ملائک برتر ساخته و به نصّ قرآن مجید «خلیفة الله» است و ملائک مأمور سجده به او ـ درک نمی‌کند و او را در حد یک حیوان طبیعی تنزل می‌دهد.

بعلاوه تفکیک میان مرده و زنده به این شکل که مردگان حتی در جهان دیگر زنده نیستند و تمام شخصیت انسان بدن اوست که به صورت جماد در می‌آید، یک اندیشهٔ مادی و ضد الهی است و ما در آینده در بحث معاد دربارهٔ این مطلب بحث خواهیم کرد.

تفکیک میان اثر مجهول و مرموز ناشناخته و آثار معلوم و شناخته‌شده، و اوّلی را برخلاف دومی ماوراءالطبیعی دانستن، نوعی دیگر از شرک است.

اینجاست که به معنی سخن رسول اکرم پی می‌بریم که فرمود: «راه یافتن شرک در اندیشه‌ها و عقاید آنچنان آهسته و بی‌سروصدا و بی‌خبر است که راه رفتن مورچهٔ سیاه در شب تاریک بر روی سنگ سخت».

حقیقت این است که مرز توحید و شرک در رابطهٔ خدا و انسان و جهان، «از اویی» و «به سوی اویی» است. مرز توحید و شرک در توحید نظری «از اویی» است (انّا لله). هر حقیقتی و هر موجودی مادام که او را در

ذات و صفات و افعال با خصلت و هـویت «از اویـی» بشـناسیم، او را درست و مطابق با واقع و با دید توحیدی شناخته‌ایم، خـواه آن شـیء دارای یک اثر یا چند اثر باشد یا نباشد و خـواه آنکـه آن آثـار جـنبهٔ مافوق‌الطبیعی داشته باشد یا نـداشـته بـاشد؛ زیـرا خـدا تـنها خـدای ماوراءالطبیعه، خدای آسمان، خدای ملکوت و جبروت نیست، خـدای همهٔ جهان است؛ او به طبیعت هـمان انـدازه نـزدیک است و مـعیّت و قیّومیت دارد که به ماوراءالطبیعه، و جنبهٔ ماوراءالطبیعه‌ای داشـتن یک موجود به او جنبهٔ خدایی نمی‌دهد.

قبلاً گفتیم که جهان از نظر جهان‌بینی اسلامی مـاهیت «از اویـی» دارد. قرآن کریم در آیات متعددی عملیات اعجازآمیز از قبیل مرده زنده کردن و کور مادرزاد شفا دادن به برخی پیامبران نسبت می‌دهد، اما همراه آن نسبتها کلمهٔ «بِإِذْنِهِ» را اضافه می‌کند. این کـلمه نـمایشگر مـاهیت «از اویی» این کارهاست که کسی نپندارد انبیاء از خود استقلالی دارند. پس مرز توحید نظری و شرک نظری «از اویی» است. اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش «از او» نباشد شرک است. اعـتقاد بـه تأثـیر موجودی که مؤثریتش «از او» نباشد باز هم شرک است خواه اثر، اثـر مافوق‌الطبیعی باشد مثل خلقت همهٔ آسـمانها و زمـینها و یـا یک اثـر کوچک بی‌اهمیت باشد مثل زیر و رو شدن یک برگ.

مرز توحید و شرک در توحید عملی «به سوی اویی» است (انّا الیه راجعون). توجه به هر موجود ـ اعم از توجه ظاهری و معنوی ـ هرگاه به صورت توجه به یک راه برای رفتن به سوی حق باشد و نه یک مقصد، توجه به خداست. در هر حرکت و مسیر، توجه به راه از آن جهت که راه است و توجه به علامتها و فلشها و نشانه‌های راه برای گم نشدن و دور نیفتادن از مقصد از آن جهت که اینها علامتها و نشانه‌ها و فلشها هستند، «به سوی مقصد بودن» و «به سوی مقصد رفتن» است.

انبیاء و اولیاء راههای خدا هستند: اَنْـتُمُ السَّـبیلُ الْاَعْـظَمُ وَ الصِّراطُ الْاَقْوَمُ[۱].

آنان علامتها و نشانه‌های سیر الی‌الله هستند: وَ اَعْلاماً لِعِبادِهِ وَ مَناراً فی بِلادِهِ وَ اَدِلّاءَ عَلیٰ صِراطِهِ[۲].

هادیان و راهنمایان به سوی حق می‌باشند: ... اَلدُّعاةُ اِلَی اللهِ وَ الْاَدِلّاءُ عَلیٰ مَرْضاةِ اللهِ[۳].

پس مسئله این نیست که توسل و زیارت و خواندن اولیاء و انتظارِ کاری مافوق‌الطبیعی از آنها شرک است، مسئله چیز دیگر است. اولاً باید بدانیم [آیا] انبیاء و اولیاء چنین صعودی در مراتب قرب الهی کرده‌اند که از ناحیهٔ حق تا این حد مورد موهبت واقع شده باشند یا نه؟ از قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند به پاره‌ای از بندگان خود چنین مـقامات و درجاتی عنایت کرده است[۴].

مسئلهٔ دیگر این است که آیا مردمی که توسلات پیدا می‌کنند و به زیارت می‌روند و حاجت می‌خواهند، از نظر توحیدی درک صـحیحی دارند یا ندارند؟ آیا واقعاً با نظرِ «به سوی اویی» به زیارت می‌روند یا با فراموشی «او» و مقصدْ قرار دادن شخص زیارت‌شده؟ کـه بـدون شک اکثریت مردم با چنان توجه غریزی به زیارت مـی‌روند. مـمکن است اقلیتی هم باشند که فاقد درک توحیدی ـ ولو در حد غریزی ـ باشند. به آنها باید توحید آموخت نه آنکه زیارت را شرک دانست.

مسئلهٔ سوم این است که اقوال و افعالی که حکایتگر تسبیح و تکبیر و تحمید است و ستایش ذات کامل علی‌الاطلاق و غنیّ علی‌الاطـلاق است، در مورد غیر خدا شرک است. سُبّوح مطلق و منزّه مـطلق از هـر

---

۱ و ۲ و ۳. از فقرات زیارت جامعهٔ کبیره.

۴. رجوع شود به رسالهٔ ولاءها و ولایتها از مؤلف.

نقص و کاستی اوست؛ بزرگ مطلق اوست؛ آن که همهٔ ستایشها منحصراً به او برمی‌گردد اوست؛ آن که همهٔ حولها و قوّه‌ها قائم به اوست ذات اوست. این گونه توصیفها ـ چه به صورت قولی و چه به صورت عملی ـ برای غیر خدا شرک است. ما قبلاً دربارهٔ اینکه چه نوع کاری عبادت است بحث کرده‌ایم.

صدق و اخلاص

خداشناسی خود به خود بر روی تمام شخصیت و روحیه و اخلاق و اعمال بشر اثر می‌گذارد. اندازهٔ این تأثیر به درجهٔ ایمان بستگی دارد. هر اندازه ایمان انسان قوی‌تر و شدیدتر باشد، نفوذ خداشناسی در وجود انسان بیشتر می‌گردد و شخصیت آدمی را بیشتر تحت سیطرهٔ خود قرار می‌دهد.

تأثیر و نفوذ خداشناسی در انسان مراتب و درجات دارد و تفاوت انسانها از نظر کمال انسانی و قرب به خداوند به این درجات بستگی دارد و همهٔ اینها «صدق» و «اخلاص» نامیده می‌شود؛ یعنی همهٔ این درجات، درجات صدق و اخلاص است.

توضیح اینکه: قبلاً گفتیم آنگاه که به خدا رو می‌آوریم و او را عبادت می‌کنیم چنین ابراز می‌داریم که تنها مستحق اطاعت، ذات احدیت است و من در مقابل او تسلیم محض هستم. این‌گونه ایستادن و ابراز داشتن، عبادت است و جز برای خدا جایز نیست؛ ولی این اظهار و ابراز ما تا چه اندازه دارای «صدق» است، یعنی ما در عمل تا چه اندازه قید تسلیم در برابر غیر خدا را رها کرده‌ایم و در مقابل ذات او تسلیم محض هستیم، این جهت به درجهٔ ایمان ما بستگی دارد.

مسلماً همهٔ افراد از نظر صدق و اخلاص در یک درجه نیستند. برخی تا این حد پیش می‌روند که عملاً جز امر خدا بر وجود آنها حاکم

نیست؛ از درون و برون، فرماندهی جز خدا ندارند؛ نـه هـوای نـفس و تمایلات نفسانی می‌تواند آنها را از این سو به آن سو بکشاند و نـه یک انسان دیگر می‌تواند آنان را مسخّر فرمان خویش سازد؛ بـه تـمایلات نفسانی آن اندازه اجازهٔ فعالیت می‌دهند که موافق رضای خدا باشد ـ و البته رضای خدا همان راهی است که انسان را بـه کـمال واقـعی خـود می‌رساند ـ و فرمان انسانهای دیگر را از قبیل پدر و مادر و معلم و غیره برای رضای خدا و در حدود اجازهٔ خدا انجام می‌دهند. برخـی از ایـن پیشتر می‌روند و مطلوب و محبوبی جز خدا ندارند؛ خداوند محبوب و معشوق اصلی آنها قرار می‌گیرد و خلق خدا را به حکم اینکه «هر کس چیزی را دوست بدارد آثار آن چیز و نشانه‌ها و یادگارهای آن چیز را نیز دوست می‌دارد» از آن جهت دوست می‌دارند که آثار و مخلوقات الهی و آیات و نشانه‌ها و یادگارها و یادآورهای خدا می‌باشند. برخی پا را از این هم فراتر می‌گذارند و جز او و جلوه‌های او چیزی نمی‌بینند؛ یعنی او را در همه چیز می‌بینند؛ همه چیز در حکـم آیـینه و هـمهٔ جـهان یک «آیینه‌خانه» می‌شود که به هر سو بنگرند او را و جلوهٔ او را می‌بینند؛ زبان حالشان این می‌شود که:

به صحرا بنگرم صـحرا تـو بـینم　　به دریـا بـنگرم دریـا تـو بـینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت　　نشـان از روی زیـبای تـو بـینم

علی علیه‌السلام فرمود:

هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از او و با او خدا را دیدم[1].

یک نفر عبادتگر آنچه را در حال عبادت با خدای خویش در میان

---

۱. علم‌الیقین فیض، ج ۱ / ص ۴۹.

می‌گذارد، در متن زندگی آن را پیاده مـی‌کند و بـه مـرحـلهٔ «صـدق» درمی‌آورد.

عبادت برای یک عبادتگر واقعی «پیمان» است و صـحنهٔ زنـدگی وفای پیمان است. این پیمان مشتمل بر دو شـرط اصـلی است: یکـی رهایی و آزادی از حکومت و اطاعت غیر خدا ـ اعم از هوای نـفس و مطامع نفسانی و از موجودات و اشیاء و اشخاص ـ و دیگر تسلیم محض در مقابل آنچه خدا به آن امر می‌کند و به آن راضی است و آن را دوست می‌دارد.

عبادت واقعی برای عـبادتگر عـامل بـزرگ و اسـاسی تـربیت و پـرورش روحـی اوست. عـبادت، بـرای عـبادتگر درس است: درس وارستگی، آزادمنشی، فداکاری، محبت خدا، محبت خلق خدا، محبت امر خدا، همبستگی و دوستی اهل حق، احسان و خدمت به خلق، و...

از آنچه توضیح دادیم روشن شد که توحید اسلامی هیچ انگیزه‌ای غیر خدا را نمی‌پذیرد. واقعیت تکاملی انسان و واقعیت تکاملی جهان واقعیت «به سوی اویی» است؛ هرچه رو به آن سو ندارد باطل و بر ضد مسیر تکاملی خلقت است. از نظر اسلام همچنان که کار خود را باید برای خدا کرد، کار خلق را نیز باید برای خدا کرد. این‌که گفته می‌شود کار برای خدا یعنی کار برای خلق، راه خدا و خلق یکی است و برای خدا یـعنی برای خلق، وگرنه کار برای خدا منهای خلق آخوند بازی و صوفیگری است، سخن نادرستی است. از نظر اسلام راه، راه خداست و بس، و مقصدْ خداست نه چیز دیگر، اما راه خدا از میان خلق می‌گذرد. کار برای خود کردن نفس پرستی است، کار برای خلق کردن بت‌پرستی است، کار برای خدا و برای خلق کردن شرک و دوگانه‌پرستی است، کار خود و کار خلق برای خدا کردن توحید و خداپرستی است. در روش توحیدی اسلامی کارها باید به نام خدا آغاز شود. آغاز کردن کار به نام خلق، بت‌پرستی

است و به نام خدا و خلق، شرک و بت‌پرستی است و تنها به نـام خـدا توحید و یگانه‌پرستی است.

از قرآن مجید در مورد «اخلاص» نکتهٔ جالبی استفاده می‌شود و آن اینکه مخلِص بودن (به کسر لام) غیر از مخلَص بودن (به فتح لام) است. مخلِص بودن (به کسر لام) یعنی در عمل اخلاص ورزیدن، عمل را پاک و خالص برای خدا انجام دادن. اما مخلَص بودن (به فتح لام) یعنی پاک و خالص شده برای خدا. بدیهی است که پاک و خالص کردن عمل، چیزی است و پاک و خالص بودن به تمام وجود، چیز دیگر است.

وحدت و یگانگی جهان

آیا جهان (طبیعت = مخلوقات مکانی و زمانی خدا) در مجموع خـود یک «واحد» حقیقی است؟ آیا لازمهٔ توحید، یعنی یگانگی خدا در ذات و صفات و فاعلیت، این است که خـلقت در مـجموع خـود از نـوعی یگانگی برخوردار باشد؟

اگر همهٔ جهان در حکم یک واحدِ مرتبط است، این ارتباط به چه شکل است؟ آیا از نوع ارتباط اجزای یک ماشین است که صـرفاً یک پیوند عرَضی و مصنوعی است و یا از نوع ارتباط اعضای یک اندام است یا اندام؟ به عبارت دیگر آیا ارتباط اجزای جـهان بـا جـهان، ارتـباط مکانیکی است یا ارگانیکی؟

ما در جلد پنجم اصول فلسفه دربارهٔ این مطلب که وحدت جهان چه نوع وحدتی است بحث کرده‌ایم. همچنان که در کتاب عـدل الهـی نـیز دربارهٔ اینکه طبیعت یک «کلّ تجزیه‌ناپذیر» است و نبودن یک جزء از طبیعت مساوی است با نبودن کل، و برداشتن آنچه به اصطلاح «شُرور» نامیده می‌شود از طبیعت، مساوی است با نیستی تمام طـبیعت، سـخن گفته‌ایم. فلاسفهٔ جدید، بالاخص فیلسوف بزرگ آلمـان هگـل، اصـل

«اندام‌وارگی» را ـ یعنی اینکه رابطهٔ اجزای طبیعت با کل، رابطهٔ عضو با اندام است ـ تأیید کرده‌اند. هگل روی اصولی به اثبات این مطلب می‌پردازد که قبول آنها متوقف است بر قبول همهٔ اصول فلسفهٔ او. پیروان مادی هگل یعنی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نیز این اصل را از هگل گرفته و تحت عنوان «اصل تأثیر متقابل» یا «اصل ارتباط همگانی اشیاء» یا «اصل همبستگی تضادها» به شدت از آن دفاع می‌کنند و مدعی هستند که رابطهٔ جزء با کل در طبیعت، رابطهٔ ارگانیکی است نه مکانیکی، ولی آنجا که در مقام اثبات برمی‌آیند جز رابطهٔ مکانیکی را نمی‌توانند اثبات کنند. حقیقت این است که روی اصول فلسفهٔ مادی، این‌که جهان در کل خود به منزلهٔ یک اندام است و رابطهٔ اجزاء با کل، رابطهٔ عضو با اندام است غیرقابل اثبات است. فلاسفهٔ الهی که از قدیم‌الایام ادعا کرده‌اند جهان «انسان کبیر» است و انسان «عالَم صغیر»، به چنین رابطه‌ای نظر داشته‌اند. در میان فلاسفهٔ اسلامی، اخوان الصّفا بیش از سایر فلاسفه بر این موضوع اصرار داشته‌اند. عرفا نیز به نوبهٔ خود بیش از حکما و فلاسفه به جهان و هستی به چشم وحدت می‌نگرند. از نظر عرفا تمام خلقت و کائنات «جلوهٔ واحد» شاهد ازلی است.

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
عارف از پرتو می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به «یک جلوه» که در آینه کرد
این‌همه نقش در آیینهٔ اوهام افتاد

عرفا ماسویٰ را «فیض مقدس» می‌نامند و در مقام تمثیل می‌گویند فیض مقدس مانند مخروط است که از جهت «رأس» یعنی از جهت ارتباط با ذات حق، بسیط محض است و از جهت قاعده، ممتد و منبسط.

ما در اینجا به هیچ‌یک از بیاناتی که فلاسفه یا عرفا کرده‌اند نمی‌پردازیم؛ مطلب را از آن جهت که به مباحث گذشتهٔ ما ارتباط دارد

تعقیب می‌کنیم. در گذشته گفتیم که جهان واقعیت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد. از طرفی در محل خود ثابت است که جهان یک واقعیت متحرک و سیال نیست، بلکه عین حرکت و سیلان است[۱]. از طرف دیگر در مباحث حرکت این نکته به ثبوت رسیده است که وحدت مبدأ و وحدت منتهیٰ و وحدت مسیر، به حرکتها نوعی وحدت و یگانگی می‌بخشد. پس نظر به این که کل جهان از یک مبدأ و به سوی یک مقصد و در یک مسیر تکاملی روان است، خواه ناخواه جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.

غیب و شهادت

جهان‌بینی توحیدی اسلامی جهان را مجموعی از غیب و شهادت می‌داند، یعنی جهان را تقسیم می‌کند به دو بخش: جهان غیب و جهان شهادت. در خود قرآن کریم مکرر از غیب و شهادت، خصوصاً از غیب، یاد شده است. ایمان به «غیب» رکن ایمان اسلامی است:

اَلَّذینَ یُؤْمِنونَ بِالْغَیْبِ[۲].
آنان که به غیب ایمان می‌آورند.

وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلّا هُوَ[۳].
خزائن غیب نزد اوست و جز او کسی به آنها آگاه نیست.

---

۱. این که جهان طبیعت عین حرکت و سیلان است، حقیقتی است که تنها در فلسفهٔ اسلامی اثبات شده است. برخی سیستمهای غربی نیز چنین ادعایی دارند ولی قادر به اثبات آن نیستند. تحقیق بیشتر را از مقالهٔ «تضاد و حرکت در فلسفهٔ اسلامی» از مجموعهٔ **مقالات فلسفی** اثر مؤلف جستجو کنید.
۲. بقره / ۳.
۳. انعام / ۵۹.

غیب یعنی نهان. غیب یا نهان دوگونه است: نسبی و مطلق. غیب نسبی یعنی چیزی که از حواس یک نفر به علت دور بودن او از آن یا علتی نظیر این، نهان است. مثلاً برای کسی که در تهران است، تهران شهادت است و اصفهان غیب است، اما برای کسی که در اصفهان است، اصفهان شهادت است و تهران غیب است.

در قرآن کریم در مواردی کلمهٔ غیب به همین مفهوم نسبی آمده است، مثل آنجا که می‌فرماید:

تِلْکَ مِن اَنْباءِ الْغَیْبِ نوحیها اِلَیْکَ[1].

اینها از جمله خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم.

بدیهی است که قصص گذشتگان برای مردم این زمان غیب است، اما برای خود آنها شهادت است.

ولی در مواردی دیگر قرآن کریم کلمهٔ غیب را به حقایقی اطلاق می‌کند که «نادیدنی» است. فرق است میان واقعیتی که قابل حس و لمس باشد ولی به علت دوری یا مانع دیده نشود ـ آنچنان‌که اصفهان از کسانی که در تهران هستند نهان است ـ و میان واقعیتهایی که به علت نامحدودی و غیرمادی بودن قابل احساس به حواس ظاهره نیست و به این اعتبار نهان است. بدیهی است آنجا که قرآن مؤمنان را توصیف می‌کند که به «غیب» ایمان دارند، مقصود غیب نسبی نیست؛ به غیب نسبی همهٔ مردم ـ اعم از کافر و مؤمن ـ ایمان و اعتراف دارند. همچنین آنجا که می‌فرماید: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلّا هُوَ[2] که اطلاع بر غیب را منحصر به ذات

۱. هود / ۴۹.
۲. انعام / ۵۹.

حق می‌کند، مقصود غیب مطلق است و با غیب نسبی سازگار نیست. آنجا که غیب و شهادت با یکدیگر ذکر می‌شوند، مثلاً می‌فرماید: **عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحیمُ**[۱] او دانای نهان و پیداست، او بخشنده و مهربان است، یعنی دانای محسوس و نامحسوس است، باز ناظر به غیب نادیدنی است نه غیب نسبی.

رابطهٔ این دو جهان (جهان غیب و جهان شهادت) چگونه است؟ آیا جهان محسوس مرزی دارد و ورای این مرز، جهان غیب است؟ مثلاً از اینجا تا پشت بام آسمان، جهان شهادت است و از آن به بعد جهان غیب است؟ بدیهی است که این گونه تصورات، عامیانه است. با این فرض که مرزی جسمانی دو جهان را از هم جدا کند، هر دو جا شهادت و هر دو جهانْ جسمانی و مادی خواهد بود. رابطهٔ غیب و شهادت را با تعبیری مادی و جسمانی نمی‌توان توضیح داد. حداکثر تعبیری که مطلب را به ذهن نزدیک کند این است که بگوییم شبیه رابطهٔ اصل و فرع یا شخص و سایه است؛ یعنی این جهان به منزلهٔ انعکاسی از آن جهان است. از قرآن چنین استنباط می‌شود که هرچه در این جهان است «وجود تنزل یافتهٔ» موجودات جهان دیگر است. آنچه در آیهٔ سابق‌الذکر، «مَفاتح» نامیده شده، در آیهٔ دیگر «خزائن» نامیده شده است:

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلومٍ[۲].
هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌ها و اصلهای آن نزد ماست. از آن فرود نمی‌آوریم مگر به اندازهٔ معین.

---

۱. حشر / ۲۲.
۲. حجر / ۲۱.

به این حساب است که قرآن همه چیز، حتی اشیایی نظیر سنگ و آهن را «نازل‌شده» تلقی می‌کند:

وَ اَنْزَلْنَا الْحَدیدَ[۱].

ما آهن را فرود آوردیم.

بدیهی است که منظور این نیست که همهٔ اشیاء و از آن جمله آهن را از مکانی به مکانی دیگر انتقال داده‌ایم. آری، آنچه در این جهان است «حقیقت» و «اصل» و «کنه» آن در جهانی دیگر است که جهان غیب است و آنچه در آن جهان است «رقیقه»اش، «ظلّ» و «سایه»اش، مرتبهٔ تنزل‌یافته‌اش در این جهان است[۲].

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود
با همه و بی‌همه مجموعه و یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

قرآن همچنان که تحت عنوان «غیب» نوعی ایمان و بینش را دربارهٔ هستی عرضه می‌دارد و لازم می‌شمارد، احیاناً تحت عناوین دیگر این مطلب را بیان می‌کند، از قبیل ایمان به «ملائکه» یا ایمان به رسالت رسل

۱. حدید / ۲۵.
۲. رجوع شود به تفسیر المیزان (متن عربی)، ج ۷ / ذیل آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام.

(ایمان به وحی):

آمَنَ الرَّسولُ بِما اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْـمُؤْمِنونَ کُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ کُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ[۱].

پیامبر و مؤمنان به آنچه بر پیامبر فرود آمده ایمان دارند. همه ایمان دارند به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و فرستادگانش.

وَ مَنْ یَکْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ کُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ فَـقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعیداً[۲].

آن کس که به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و روز بازپسین کفر بورزد گمراه شده، گمراه شدن دوری.

در این دو آیه، ایمان به کتابهای خدا مستقلاً ذکر شده است. اگر مقصود از این کتابها، کتابهای آسمانی بود که بر پیامبران نازل شده است، همان ایمان به رسل کافی بود. این قرینه است که مقصود از این کتابها حقایقی از نوعی دیگر است که از نوع دفتر و ورقه نیست. در خود قرآن مکرر از حقایقی نهانی و غیبی با نام «کتاب مبین»، «لوح محفوظ»، «امّ‌الکتاب»، «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» یاد شده است[۳]. ایمان به این نوع کتب ماورایی، جزئی از ایمان اسلامی است.

اساساً پیامبران آمده‌اند که به بشر آن‌گونه بینش و جهان‌بینی بدهند که بشر تا آنجا که برایش مقدور است تصوری، هرچند مجمل، از مجموع نظام آفرینش داشته باشد. خلقت و آفرینش محدود به امور حس‌کردنی

۱. بقره / ۲۸۵.
۲. نساء / ۱۳۶.
۳. رجوع شود به تفسیر المیزان، ذیل آیاتی که این کلمات آمده است.

و لمس‌کردنی که در حوزهٔ علوم حسی و تجربی است، نمی‌باشد. پیامبران می‌خواهند بینش انسان را از محسوس تا معقول و از آشکار تا نهان و از محدود تا نامحدود بالا ببرند.

متأسفانه موج اندیشه‌های محدود مادی و حسی که از مغرب‌زمین برخاسته به آنجا کشیده که گروهی اصرار دارند همهٔ مفاهیم عالی و وسیع و گستردهٔ جهان‌بینی اسلامی را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل دهند.

دنیا و آخرت

یکی دیگر از ارکان جهان‌بینی اسلامی، تقسیم جهان است به دنیا و آخرت. آنچه قبلاً تحت عنوان غیب و شهادت گفتیم مربوط بود به جهانی مقدم بر این جهان؛ جهانی که سازندهٔ این جهان و تدبیرکنندهٔ این جهان است. اگرچه از یک نظر جهان آخرت، غیب است و جهان دنیا شهادت، ولی نظر به این‌که جهان آخرت متأخّر از جهان دنیاست، جهانی است که انسان به سوی آن بازگشت می‌کند، تحت عنوان مستقل قابل توضیح است. جهان غیب جهانی است که از آنجا آمده‌ایم و جهان آخرت جهانی است که به آنجا می‌رویم. این است معنی سخن علی علیه‌السلام:

رَحِمَ اللهُ امْرَءاً عَلِمَ مِنْ اَیْنَ وَ فی اَیْنَ وَ اِلیٰ اَیْنَ؟

رحمت حق شامل حال کسی که بداند از کجا؟ در کجا؟ به کجا؟

علی نفرمود خدا رحمت کند کسی را که بداند از چه؟ و در چه؟ و از چه؟ اگر چنین می‌گفت، می‌گفتیم مقصود این است که از چه آفریده شده‌ایم؟ از خاک. در چه خواهیم رفت؟ در خاک. باز از چه برمی‌خیزیم؟ از خاک. اگر چنین گفته بود، اشاره‌ای بود به این آیهٔ

قرآن که:

مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً اُخْریٰ[۱].
شما را از زمین آفریده‌ایم و به زمین باز می‌گردانیم و از زمین بار دیگر بیرون می‌آوریم.

اما سخن علی در اینجا ناظر به آیات دیگری از قرآن است و مفهوم بالاتری دارد و آن اینکه از چه جهانی آمده‌ایم؟ در چه جهانی هستیم؟ به سوی چه جهانی می‌رویم؟

دنیا و آخرت نیز مانند غیب و شهادت، از نظر جهان‌بینی اسلامی دو مفهوم مطلق‌اند نه نسبی، و به تعبیر قرآن هرکدام نشئه‌ای جداگانه هستند. آنچه نسبی است کار دنیایی و کار آخرتی است؛ یعنی یک کار اگر به منظور نفس‌پرستی باشد کار دنیایی است و احیاناً همان کار اگر برای خدا و در راه رضای خدا باشد کار آخرتی است. بعداً تحت عنوان «زندگی جاوید یا حیات اخروی» دربارهٔ دنیا و آخرت، مفصل بحث خواهیم کرد.

۱. طه / ۵۵.

۵
حکمت بالغه و عدل الهی

در جهان‌بینی الهی پاره‌ای مسائل مطرح است که به رابطهٔ جهان با خداوند مربوط می‌شود، از قبیل مسائل حدوث و قِدَم جهان و مسائل مربوط به نظام و ترتیب صدور موجودات و دیگر مسائل که در الهیات به تفصیل مطرح است.

آنچه مناسب است در اینجا به آن اشاره شود مسئلهٔ حکمت بالغهٔ الهی و مسئلهٔ عدل الهی است که قرابت بسیاری با یکدیگر دارند.

مسئلهٔ حکمت بالغهٔ الهی به این صورت مطرح می‌شود که نظام هستی نظامی حکیمانه است؛ یعنی نه تنها علم و شعور و اراده و مشیت در کار جهان دخیل است، بلکه نظام موجود نظام احسن و اصلح است و وضعی دیگر و نظامی دیگر احسن و اصلح از این نظام، ممتنع و ناممکن است؛ جهانِ موجود کاملترین جهان ممکن است.

اینجاست که پرسشها و ایرادها مطرح می‌شود مبنی بر اینکه حوادث

و پدیده‌هایی در جهان مشاهده می‌شود که از مقولهٔ نقص یا شر یا زشتی یا عبث و پوچی است. حکمت الهی اقتضا می‌کند که کمال به جای نقص، خیر به جای شر، زیبایی به جای زشتی، و مفید بودن به جای عبث و پوچی بوده باشد. ناقص‌الخلقه‌ها، بلاها و مصیبتها، قباحت منظرها، اعضا و اجزای زائد در بدن انسان و حیوان، خلاف حکمت را ثابت می‌کند. عادلانه بودن نظام به این است که ظلم و تبعیضی در آن وجود نداشته باشد، آفات و بلایا وجود نداشته باشد، بلکه فنا و نیستی در آن وجود نداشته باشد؛ زیرا آوردن موجودی به هستی و لذت هستی را به او چشانیدن و سپس فرستادن او به دیار نیستی ظلم است. عادلانه بودن نظام به این است که در موجودات آن نظام نقصهایی از قبیل جهل، عجز، ضعف و فقر وجود نداشته باشد؛ زیرا همین که به اندام موجودی جامهٔ هستی پوشانیده شد، دریغ داشتن شرایط و کمالات هستی از او ظلم است. اگر نظام موجود نظام عادلانه است پس این همه تبعیضها چرا؟ چرا یکی سفید است و یکی سیاه؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی سالم و دیگری علیل؟ چرا یک موجود، انسان آفریده شده و دیگری گوسفند یا عقرب یا کرم خاکی؟ یکی شیطان آفریده شده و دیگری فرشته؟ چرا همه یکسان آفریده نشدند و یا چرا کار برعکس نشد؟ مثلاً چرا آن که سفید یا زیبا یا سالم است، سیاه یا زشت یا علیل نشد؟ و همین طور...

اینها و امثال اینها یک سلسله پرسشهاست که دربارهٔ جهان مطرح است و جهان‌بینی توحیدی که جهان را فعل خدای حکیم عادل علی‌الاطلاق می‌داند باید به این پرسشها پاسخ دهد.

نظر به اینکه پاسخ تفصیلی به این پرسشها کتاب مستقل پرحجمی خواهد شد، بعلاوه ما خود کتابی به نام عدل الهی در همین موضوعات نگاشته‌ایم و مکرر چاپ شده و در دست است و راه حل این اشکالات را

در آن کتاب ارائه داده‌ایم، از ورود تفصیلی خودداری می‌کنیم و جویندگان را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم. در اینجا فقط به ذکر اصولی چند که آشنایی با آنها زمینهٔ حل اشکالات را به دست می‌دهد اکتفا می‌کنیم و نتیجه گیری را بر عهدهٔ خود خوانندهٔ محترم می‌گذاریم:

الف. اصل غنا و کمال ذات حق: خدای متعال به حکم اینکه واجب‌الوجود علی‌الاطلاق است و فاقد هیچ کمالی و فعلیتی نیست، هیچ کاری را برای رسیدن خودش به هدفی و کمالی و برای جبران کمبودی در خودش نمی‌کند؛ کار او به معنی حرکت از نقص به کمال نیست. از این رو مفهوم حکمت دربارهٔ او این نیست که او در کارهای خود بهترین هدفها را برای خود و بهترین وسیله‌ها را برای رسیدن به هدفهای خود انتخاب می‌کند. حکمت با این مفهوم دربارهٔ انسان صادق است نه دربارهٔ خدا. حکمت الهی به معنی این است که کار او رسانیدن موجودات است به کمالات و غایات وجودشان. کار او ایجاد است که خود به کمال وجود (از عدم) رساندن است و یا تدبیر و تکمیل و سوق دادن اشیاء به سوی کمالات و خیرات آنهاست که نوعی دیگر از افاضه و تکمیل است. یک قسمت از پرسشها و ایرادها و اشکالها از قیاس خدا به انسان پدید آمده. غالباً هنگامی که سؤال می‌شود «فایده و حکمت فلان مخلوق چیست؟» پرسش‌کننده خدا را مانند مخلوقی که در کارهایش از مخلوقات و موجودات حاضر برای هدف خودش می‌خواهد بهره بگیرد در نظر می‌گیرد و اگر از اول توجه داشته باشد که معنی حکمت الهی این است که فعلش غایت دارد نه خودش، و حکمت هر مخلوقی غایتی است نهفته در نهاد خود آن مخلوق و خداوند او را به سوی غایت ذاتی خودش می‌راند، بسیاری از پرسشهایش پیشاپیش پاسخ خود را دریافت می‌کند.

ب. اصل ترتیب: فیض الهی یعنی فیض هستی ـ که سراسر جهان را دربر گرفته ـ نظام خاص دارد. نوعی تقدّم و تأخّر و علیت و معلولیت و

سببیت و مسبّبیت میان موجودات و مخلوقات حکمفرماست که غیرقابل تخلّف است؛ یعنی هیچ موجودی نمی‌تواند از مرتبۀ خاص خود تجاوز و تجافی کند و مرتبۀ موجودی دیگر را اشغال نماید. لازمۀ درجات و مقامات داشتنِ مراتب هستی این است که میان آنها نوعی اختلاف از نظر نقص و کمال و شدت و ضعف حکمفرما باشد. اختلاف و تفاوت به این معنی ـ که لازمۀ مراتب هستی است ـ تبعیض نیست که ضد حکمت و ضد عدل شمرده شود؛ آنگاه تبعیض است که دو موجودْ قابلیت یک درجۀ معین از کمال را داشته باشند و به یکی داده شود و از دیگری دریغ گردد، اما آنجا که اختلافها و تفاوتها به قصورهای ذاتی برمی‌گردد، تبعیض نیست.

ج. اصل کلیت: اشتباه دیگر انسان که از مقایسۀ خدا با خودش پیدا می‌شود این است که انسان تصمیم می‌گیرد در زمان معین و مکان معین ـ و البته تحت شرایط حاکم معین ـ [مثلاً] خانه‌ای بسازد و می‌سازد. یک مقدار آجر و گِل و سیمان و آهن را که هیچ رابطۀ ذاتی با یکدیگر ندارند با یک سلسله پیوندهای مصنوعی به یکدیگر مربوط می‌سازد و نتیجۀ آنها ساختمان معینی است به نام خانۀ مسکونی.

خداوند چطور؟ آیا کار خداوند از این قبیل است؟ آیا صنع متقن الهی از نوع پیوند مصنوعی و عاریتی ایجاد کردن میان چند امر بیگانه است؟

ایجاد این‌گونه پیوندهای مصنوعی و عاریتی کار مخلوقی از قبیل انسان است که جزئی از این نظام است و در محدوده‌ای معین، از قوا و نیروها و خاصیتهای موجود و مخلوق اشیاء بهره‌گیری می‌کند؛ کار مخلوقی است که فاعلیتش و خالقیتش در حد فاعلیت حرکت است نه در حد فاعلیت ایجادی؛ یعنی در این حد است که حرکتی ـ آن هم قَسْری نه طبعی ـ در یک شیء موجود به وجود می‌آورد. اما خداوند، فاعل

ایجادی است، او ایجاد کنندهٔ اشیاء با همهٔ قوا و نیروها و خاصیتها و خصلتهای آنهاست.

مثلاً انسان از آتش موجود و برق موجود بهره گیری می‌کند و ترتیب این کار جزئی خود را طوری می‌دهد که در یک لحظه و یک مورد که برایش مفید است از آن استفاده کند و در لحظهٔ دیگر و شرایط دیگر که مضر به حال اوست اثر آتش یا برق ظاهر نشود. ولی خداوند، خالق و به‌وجود آورندهٔ برق و آتش است با همهٔ خاصیتهای آنها. لازمهٔ وجود برق و آتش این است که گرم کنند یا حرکت ایجاد کنند یا بسوزانند. خدا برق یا آتش را برای شخص خاص و مورد خاص نیافریده که مثلاً کلبهٔ فقیر را گرم کند اما جامهٔ او را اگر در آتش افتاد نسوزاند. خدا آتش را خلق کرده که خاصیتش احتراق است. پس آتش را در کلّیتش در نظام عالم باید درنظر گرفت که وجودش لازم و مفید و موافق حکمت است نه در جزئیتش که در فلان مورد جزئی برای فلان غرض فردی و شخصی آیا مفید و خیر و حکمت است یا نه؟

به عبارت دیگر، علاوه بر اینکه در حکمت الهی، غایت را باید غایت فعل گرفت نه غایت فاعل، و حکیم بودن خدا به معنی ایجاد بهترین نظام برای رسانیدن موجودات به غایات آنهاست نه به معنی فراهم کردن بهترین وسیله برای خروج خودش از نقص به کمال و از قوّه به فعل و برای وصول به اهداف کمالیهٔ خود؛ آری، علاوه بر این باید بدانیم که غایات افعال الهی غایات کلّیه است نه غایات جزئیه. غایت خلق آتش، احتراق است به طور کلی، نه فلان احتراق جزئی که احیاناً به حال یک فرد مفید است و یا احتراق جزئی دیگر که احیاناً به حال فرد دیگر زیانبار است.

د. برای وجود یافتن یک حقیقت و واقعیت، تنها فیاضیت و تام‌الفاعلیه بودن فاعل کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است. عدم

قابلیت قابل در موارد زیادی منشأ محرومیت برخی موجودات از برخی خیرات و کمالات می‌گردد. راز پیدایش برخی نقصها از قبیل جهلها، عجزها، از نظر نظام کلی و جنبهٔ ارتباط با واجب‌الوجود، همین است.

ه. خداوند متعال همان‌طور که واجب بالذات است واجب من جمیع‌الجهات است؛ از این رو محال است که موجودی قابلیت وجود پیدا کند و از ناحیهٔ او افاضهٔ وجود نشود و امساک گردد.

و. شُرور و بدیها یا خود از سنخ نیستی‌اند، مانند جهلها، عجزها، فقرها، و یا از سنخ هستی‌اند اما شریت آنها از آن نظر است که منشأ نیستیها می‌گردند مانند زلزله‌ها، میکروبها، سیلها، تگرگها و امثال اینها. هستیهایی که منشأ نیستیها می‌گردند، شریتشان از نظر وجود اضافی و نسبی آنها به اشیاء دیگر است نه از نظر وجود فی‌نفسه آنها؛ یعنی هر چیزی که شر است، برای خود شر نیست، برای چیز دیگر شر است. وجود حقیقی هر شیء وجود فی‌نفسه اوست؛ وجود اضافی و نسبی او امری اعتباری و انتزاعی است و لازمهٔ لاینفک وجود حقیقی اوست.

ز. خیرات و شرور دو صف جداگانه و مستقل از یکدیگر را تشکیل نمی‌دهند، بلکه شرور لوازم و اوصاف لاینفک خیرات می‌باشند. ریشهٔ شروری که خود از سنخ نیستی می‌باشند عدم قابلیت قابلهاست و به محض قابلیت قابل، افاضهٔ وجود از ناحیهٔ ذات واجب‌الوجود، حتمی و لایتخلّف است؛ اما ریشهٔ شروری که از سنخ نیستی نیستند، لاینفک بودن و جدایی‌ناپذیری آنها از خیرات است.

ح. هیچ شری شر محض نیست؛ عدمها و نیستیها به نوبهٔ خود مقدمهٔ هستیها و خیرات و کمالات‌اند؛ شرور به نوبهٔ خود مقدمه و پلهٔ تکامل‌اند. این است که گفته می‌شود در هر شری خیری نهفته و در هر نیستی هستی‌ای پنهان است.

ط. قانون و سنت: جهان هستی به حکم اینکه بر طبق نظام علّی و

معلولی جریان دارد و آن نظام ـ چنانکه گفته شد ـ کلی است، بر اساس قوانین و سنن جریان می‌یابد. قرآن کریم به صراحت این مطلب را تأیید می‌کند.

ی. جهان همچنان که از یک نظام کلی لایتخلّف برخوردار است، در ذات خود یک واحد تجزیه‌ناپذیر است؛ یعنی مجموع خلقت، یک واحد اندام‌وار را تشکیل می‌دهد. پس نه تنها شرور و اَعدام از خیرات و هستیها تفکیک‌ناپذیرند، مجموعهٔ اجزای جهان نیز به حکم اینکه یک واحد است و یک «جلوه» است، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

بنا بر اصول دهگانهٔ فوق آنچه امکان وجود دارد، نظام معیّن کلی لایتغیر است؛ پس امر جهان دایر است میان این که موجود باشد با نظام معیّن و یا اصلاً موجود نباشد. این که موجود باشد و نظام نداشته باشد و یا نظام به شکلی دیگر باشد، مثلاً علتها به جای معلولها و معلولها به جای علتها باشد، محال است. پس آنچه از نظر حکمت بالغه مطرح است این است که جهان با نظام معیّن وجود داشته باشد و یا هیچ چیزی وجود نداشته باشد. بدیهی است که حکمت اقتضا می‌کند افضل را، یعنی هستی را نه نیستی را.

ایضاً، آن که امکان وجود دارد، وجود اشیاء است با همهٔ لوازم و اوصاف لاینفک آنها. و اما این که خیرات و هستیها از شرور و نیستیها جدا شوند، خیال محض و توهم محال است. پس، از این نظر نیز آنچه از جنبهٔ حکمت بالغه مطرح است، بود و نبود خیرات و شرور است توأماً، نه بودن خیرات و نبودن شرور.

ایضاً آنچه امکان وجود دارد، کل جهان است به صورت یک واحد به هم بسته نه وجود یک جزء و عدم جزء دیگر. پس، از نظر حکمت بالغه آنچه قابل مطرح شدن است، بود و نبود کل است نه بودن یک جزء و نبودن جزئی دیگر.

اصول فوق، اگر درست هضم گردد، کافی است که همهٔ شبهات و اشکالات حکمت بالغه و عدل کامل الهی را نقش بر آب نماید. بار دیگر خوانندهٔ محترم را به کتاب عدل الهی ارجاع می‌دهم و از اینکه به حکم ضرورت، این مسائل را که از سطح این کتاب بالاتر است طرح کردم پوزش می‌طلبم.

در پایان، نظر به این که بحث «عدل» تاریخچهٔ مخصوصی در میان مسلمین دارد به طوری که جزء اصول مذهب شیعه قرار گرفته ـ یعنی از نظر شیعه عدل یکی از اصول اسلام است ـ بی‌فایده نیست اشاره‌ای به این تاریخچه بشود.

تاریخچهٔ اصل عدل در فرهنگ اسلامی

در شیعه، اصل عدل یکی از اصول دین است. در مقدمهٔ کتاب عدل الهی گفته‌ایم که اصل عدل در فرهنگ اسلامی تقسیم می‌شود به عدل الهی و عدل انسانی. عدل الهی تقسیم می‌شود به عدل تکوینی و عدل تشریعی. عدل انسانی نیز به نوبهٔ خود تقسیم می‌شود به عدل فردی و عدل اجتماعی. عدلی که از اختصاصات مذهب شیعه شمرده شده است و به همین دلیل و همین معنی جزء اصول دین در مذهب شیعه قرار گرفته است، عدل الهی است و این نوع از عدل است که در متن جهان‌بینی اسلامی واقع می‌شود.

عدل الهی یعنی اعتقاد به این که خداوند، چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریع، به حق و عدل رفتار می‌کند و ظلم نمی‌نماید. علت این که اصل عدل یکی از اصول در مذهب شیعه قرار گرفت این است که گروهی در میان مسلمین پیدا شدند که آزادی و اختیار انسان را انکار کردند. آنها دربارهٔ قضا و قدر الهی نوعی اعتقاد پیدا کردند که با آزادی انسان بکلی منافی بود. آنها اصل علت و معلول و سبب و مسبّب را در نظام کلی جهان

و در نظام رفتار انسان انکار کردند و معتقد شدند که قضای الهی مستقیماً و بلاواسطه عمل می‌کند؛ بنابراین آتش نمی‌سوزاند بلکه خدا می‌سوزاند، مغناطیس به هیچ وجه تأثیری در جذب آهن ندارد بلکه خدا مستقیماً آهن را به طرف مغناطیس جذب می‌کند، انسان کار خوب یا بد نمی‌کند بلکه خدا مستقیماً کارهای خوب و بد را در پیکر انسان انجام می‌دهد!

اینجا بود که مسئلهٔ مهمی طرح شد و آن اینکه اگر نظام علت و معلولْ بی‌حقیقت است و اگر انسان خودش نقش واقعی در انتخاب کارهایش ندارد، پس تکلیف پاداش و کیفر فردی چه می‌شود؟ چرا خداوند به برخی مردم پاداش می‌دهد و آنها را به بهشت می‌برد و برخی دیگر را کیفر می‌دهد و به جهنم می‌برد، در صورتی که هم کار خوب را خودش انجام داده است و هم کار بد را؟ کیفر دادن افراد انسان در حالی که کوچکترین اختیار و آزادی از خود نداشته‌اند ظلم است و برخلاف اصل قطعی عدل خداوندی است.

عموم شیعه و گروهی از اهل تسنن که «معتزله» نامیده می‌شوند، با استناد به دلایل قطعی عقلی و نقلی، مسئلهٔ مجبور بودن انسان را و این که قضا و قدر الهی در جهان به طور مستقیم عمل می‌کند، نفی کردند و آن را منافی اصل عدل شمردند و از این رو به «عدلیه» معروف شدند.

از اینجا معلوم می‌شود که اصل عدل هرچند یک اصل الهی است، یعنی مربوط است به یکی از صفات خدا، اما یک اصل انسانی نیز هست، زیرا مربوط است به آزادی و اختیار انسان. پس اعتقاد به اصل عدل در میان شیعه و معتزله یعنی اعتقاد به اصل آزادی انسان و مسئولیت انسان و سازندگی انسان.

پرسشی که در مورد عدل الهی غالباً ـ خصوصاً در عصر ما ـ اذهان را به خود متوجه می‌سازد، در مورد برخی نابرابریهای اجتماعی است. می‌گویند چگونه است که برخی از افراد، زشت و برخی زیبا، برخی سالم

و برخی بیمار، برخی افرادْ مرفه و متمکّن و برخی تهیدست و نیازمندند؟ آیا این نابرابریها برخلاف اصل عدل الهی نیست؟ آیا لازمهٔ عدل الهی این نیست که همهٔ افراد از نظر ثروت، عمر، فرزندان، مقامات اجتماعی، شهرت و محبوبیت متساوی باشند و هیچ‌گونه تفاوت و اختلافی در کار نباشد؟ آیا مسئول این نابرابریها جز قضا و قدر الهی چیز دیگری می‌تواند باشد؟

ریشهٔ این سؤال و این ابهام دو چیز است: یکی عدم توجه به کیفیت جریان قضا و قدر الهی. سؤال کننده خیال کرده است قضا و قدر الهی مستقیماً عمل می‌کند[1]؛ مثلاً ثروتها مستقیماً بدون وساطت هیچ سبب و عاملی از خزانهٔ غیب الهی حمل می‌شود و به در خانهٔ مردم تقسیم می‌شود و همچنین سلامتها، زیباییها، قدرتها، مقامها، محبوبیتها، فرزندان و سایر موهبتها.

به این نکته توجه نشده است که هیچ نوع روزی‌ای ــ چه مادی، چه معنوی ــ مستقیماً از خزانهٔ غیب تقسیم نمی‌شود، بلکه قضای الهی یک نظام به وجود آورده است و منشأ یک سلسله سنتها و قانونها شده است؛ هرکسی هرچه بخواهد باید از مجرای همان نظام و همان سنتها و قانونها بخواهد.

ریشهٔ دوم این اشتباه عدم توجه به مقام و موقع انسان به عنوان یک موجود مسئول و تلاشگر برای بهتر کردن زندگی خود و مبارزه با عوامل طبیعت از یک طرف، و مبارزه با عوامل سوء اجتماعی و بدکرداریها و ستمگریهای افراد انسان از طرف دیگر است.

اگر در جامعه‌ها برخی نابرابریهاست، اگر برخی منعم‌اند و کشتی

---

۱. رجوع شود به کتاب **انسان و سرنوشت**، نوشتهٔ مؤلف. در آن کتاب مسائل مربوط به قضا و قدر، مستوفیٰ بیان شده است.

کشتی نعمت را در اختیار دارند و برخی مفلس و با دریا دریـا مـحنت دست به گریبان‌اند، این قضای الهی نیست که مسئول آن است، بلکه این انسان آزادِ مختار و مسئول است که مسئول این نابرابریهاست.

فهـرست آیات قـرآن کریـم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی
کتب، مقالات، نشریات

□